

Manuel GUERRA, *Historia de las religiones. I. Constantes religiosas; II. Los grandes interrogantes; III. Antología de textos religiosos*, Eunsa, Pamplona (col. «Biblioteca NT. Historia», nn. 2-4), 1980, 378 pp., 369 pp., 378 pp., 11 × 18.

En 1873 se fundaba en Ginebra la primera cátedra de *Historia de las religiones*, o de lo que entonces se denominó *Historia comparada de las religiones*. Desde aquella fecha, mientras se multiplicaban esos estudios comparativos —sobre todo en el sentido de comparar el Cristianismo con otras religiones—, ha crecido también el interés general por un conocimiento global del fenómeno religioso en el mundo.

Recientemente el profesor Guerra —Teólogo, especialista en Historia de las religiones y en Filología clásica— ha intentado, en estos tres volúmenes de su *Historia de las Religiones* «exponer, con toda la objetividad posible y con seriedad científica, las formas religiosas de la humanidad con categoría de constante subyacente bajo las múltiples variantes» (I,17).

No es ésta —advierte el autor— una obra de investigación, al menos en su totalidad. La finalidad de estos volúmenes es indudablemente divulgadora, pero mantiene la voluntad de que lo divulgado sean auténticas verdades científicas, bien que despojadas del tecnicismo y aparato que acompañan cualquier monografía. Manuel Guerra conoce suficientemente la materia y, principalmente, es capaz de afrontarla con notable lucidez metodológica. Por otra parte posee especial pericia para temas como la religiosidad paleolítica y las religiones telúricas, sobre las cuales ha publicado amplias monografías especializadas.

El objeto que Guerra se propone en esta obra no es tan sólo el de sintetizar y ordenar los datos más importantes que permiten caracterizar a las religiones de la Historia y de la Prehistoria, sino que pretende, en última instancia, obtener un saber sobre las religiones *en profundidad*, «conjuntando la exposición histórica con la descripción fenomenológica de las concepciones y prácticas religiosas, analizando también sus orígenes y fundamentos, etc.» (I, 20).

Obtener este saber unitario sobre el hecho religioso plantea inmediatamente el problema del método. Al estudiar tema tan comprometedor como el de la religión, el científico ha de asegurar, en primer lugar, una necesaria objetividad nada sencilla en la selección de los datos y en su interpretación. Guerra es consciente de estos difíciles escollos, y los analiza en el capítulo *Enfoques y desenfoques de la historiografía religiosa*, que encabeza el volumen II. No es raro que en los libros dedicados a

estas materias se hallen operantes prejuicios y categorías capaces de alterar esencialmente el estudio que se emprende. Así denuncia el autor cierto racionalismo que rechaza *a priori* de la religión cualquier iniciativa divina; una mentalidad de tono evolucionista que pretende explicar todo hecho religioso por la vía de suponer formas religiosas precedentes más rudimentarias; el irracionalismo que califica a la religión de sentimiento ciego y el positivismo materialista que no quiere reconocerle ninguna especificidad. Deforma también el objeto de estudio considerarlo tan sólo a la luz de un método científico positivo, excluyendo cualquier otro punto de vista que no sea el filológico, el estructural, el psicológico o el sociológico.

La complejidad del hecho religioso exige hacerlo objeto de un estudio interdisciplinar. Ya con el ingente trabajo de W. Schmidt quedó patente la fecundidad de una colaboración entre la historia y la etnología en orden a fundamentar hallazgos tan sorprendentes como el del origen monoteísta de las religiones celestes —p. ej., las indoeuropeas y las semitas— y la raíz telúrica de las religiones místicas.

En la disyuntiva de optar por un método, el prof. Guerra se decide por un punto de vista últimamente teológico, que es capaz, en cuanto conocimiento sapiencial, de hacerse cargo de todas las dimensiones del hecho religioso exploradas por las ciencias particulares, incluyendo su misma fundamentación. Por ello el autor, junto a su profesión de objetividad científica, coloca como criterio metodológico la convicción de que el Cristianismo no es una religión más, sino la religión revelada por Dios. Su estudio sobre la religión, sin querer ser propiamente parte de una Apologetica cristiana, supone una Teología Fundamental capaz de fundamentar válidamente el carácter revelado —el origen divino— del mensaje cristiano. La objetividad científica de esta obra es pues la que posee la Teología misma, hábil para entender críticamente las verdades científicas que proporciona la historia, la etnología, la filología, etc., integrándolas en un saber unitario. En este punto, el libro de M. Guerra se muestra también excepcionalmente valioso por la coherencia y autoconciencia de su labor sintética: la luz teológica garantiza la eficacia gnoseológica de su investigación.

* * *

El primero de los tres volúmenes de esta *Historia de las Religiones*, de estilo expositivo, es una descripción de las diversas religiones de la tierra, que alude a su historia, a sus contenidos doctrinales y rituales y a sus caracteres distintivos. Esa descripción vendrá completada luego por una *Antología de textos religiosos* (vol. III), que presenta el particular interés de ser por ahora la única en su género accesible al lector de habla castellana.

El 2.º volumen (*Los grandes interrogantes*) viene dedicado al estudio pormenorizado de los grandes temas religiosos, intentando sintetizar las respuestas que han apuntado las religiones históricas antes descritas. Esos grandes interrogantes son: en primer lugar, el conocimiento de la divinidad (c. 2); después la religiosidad en el hombre, su historia y su negación por el ateísmo (cc. 3-7); y finalmente la consideración de algunos

elementos caracterizadamente religiosos: el pecado, la oración, el sacrificio y el sacerdocio (cc. 8-9); el más allá del mundo (cc. 11-12); y la existencia de una religión de origen divino (c. 13).

Para describir las religiones del mundo se aplica primeramente el concepto de *constante religiosa*, dentro de una metodología análoga a la de la Lingüística comparada: «El análisis de distintas religiones, que coexisten durante un milenio en un marco geográfico más o menos amplio, puede llevarnos a descubrir coincidencias tal vez más numerosas y esenciales que sus notas diferenciales. Entonces, desde esta *hermandad religiosa* y, en algunos casos también étnica, podremos quizás remontarnos al ascendiente común a varias religiones, del cual descienden todas con filiación más o menos directa» (I, 36-37).

El autor establece seis categorías capaces de englobar la heterogeneidad de religiones y de constantes religiosas: I. Religiosidad telúrica; II. Religiones celestes; III. Religiones étnico-políticas; IV. Religiosidad mística; V. Religiones universales; VI. Religión revelada (Cristianismo).

Si las religiones étnico-políticas —p. ej., la religión de los romanos o el hinduismo— se confunden en sus orígenes con el surgir de una nación o Estado, tanto la religiosidad telúrica —y la mística, que de ella depende— como las religiones celestes hunden sus raíces en estratos más profundos del ser del hombre. Así, el culto a la Gran Madre, a la diosa Madre Tierra, parece fundamentarse en la intuición de que la vida y la fecundidad tienen para el hombre carácter de *don*, y han de atribuirse originalmente al dominio de un Ser personal y superior a los seres mundanos. En el surgimiento de las religiones celestes parece encontrarse, por su parte, un inicial culto monoteísta del *Dios Altísimo*, que en los cielos manifiesta su majestad tremenda.

Las religiosidades china e hindú, reducibles en cuanto a su origen a las constantes telúrica y étnico-política, merecen, con todo, ser estudiadas en capítulo aparte (I, 129-195) por las notables transformaciones que sufren a lo largo de la historia, hasta tomar visos de profunda singularidad.

Fuera de estas constantes se destacan aún más radicalmente las llamadas *religiones universales* o *históricas*, como fenómenos con otras etimologías. Las religiones universales se caracterizan por tener un fundador conocido y por cierta tendencia universalista, en cuanto se presentan como realidades absolutas, válidas para todos los hombres. Son también «religiones del Libro», pues los Fundadores dejaron recogida en algún texto su doctrina.

Las religiones universales no han sido muchas. Dos se originan en la India durante el s. VI antes de Cristo: el budismo y el jainismo. El dualismo de Zoroastro nace también por entonces en Irán, pero posteriormente se ha extinguido notablemente (hoy sólo cuenta con 150.000 adeptos). El islamismo, por último, remonta sus orígenes a la Edad Media.

Con estas mismas características que definen a las religiones universales, el judaísmo y sobre todo el Cristianismo se sitúan sin embargo en otra categoría diferente: «lo coloco en sitial aparte, distinto y superior en atención a su excelsitud dogmático-moral, aun para la mirada de los no cristianos, así como por las características de su fundador: Jesucristo,

Dios-Hombre, únicas en toda la historiografía religiosa de la humanidad» (I, 200). El estudio del Cristianismo concluye con un apartado destinado a mostrar cómo resultan ser totalmente características, frente a las demás religiones universales, tanto la figura de Jesucristo como la teología y antropología cristianas.

Entre las síntesis sobre «grandes temas religiosos», que recoge el volumen II, resultan especialmente interesantes las dedicadas al conocimiento religioso, al pecado y al más allá de la muerte. Sin ser estudios monográficos, estos capítulos presentan enfoques muy acertados y recogen ideas sugerentes.

Guerra ve en el conocimiento religioso —entendido en sentido amplio, como conocimiento vivencial y mítico junto al puramente racional—, la base de la religiosidad natural del hombre: *homo religiosus quia rationalis*. Por ello, la irreligiosidad y el ateísmo aparecen en la historia de la humanidad como fenómenos paranormales que a la larga se revelan anti-humanos. A este respecto, el autor se niega a clasificar el budismo como una forma de ateísmo, «en el sentido de esta designación en Occidente» (II, 151).

Respecto del sentido del pecado —concepto tan humano como la religión misma—, insiste en la identidad originaria entre el *tabú* y el concepto de lo *sagrado*, de lo cual nace luego la prohibición de *profanar* lo que no está sujeto al arbitrio humano. Indudablemente el sentido del *tabú* ha servido eficazmente como protección de los aspectos más íntimos y frágiles de la realidad humana: el misterio de la vida y la sexualidad, la autoridad —no el poder—, la religiosidad misma. Resulta particularmente ilustrativa la comparación entre el perdón de los pecados en el Cristianismo y los modos de ejercer la *penitencia* en otras religiones (II, 206-220).

M. Guerra analiza también con detalle los rastros de una creencia paleolítica en la vida mundana *post mortem* (II, 267 ss): el hecho mismo de la inhumación, el uso del color *ocre* rojo que es símbolo de la sangre y de la vida, la posición fetal de los cadáveres como profesión de fe en una nueva vida, el enterramiento orientado al Levante, y dotado de un completo ajuar, etc.

En resumen, puede afirmarse que el autor alcanza suficientemente el objetivo perseguido: dar a conocer con rigor y profundidad las características más relevantes del hecho religioso y de las religiones de la tierra a quienes se interesan por este tema sin ser aún especialistas en la materia.

JOSÉ MIGUEL ODERO

John A. T. ROBINSON, *Redating the New Testament*, London, SCM Press, 1976, 370 pp., 14,5 × 22.

La sentencia tradicional sitúa el tiempo de redacción de los escritos del Nuevo Testamento entre el año 51 (1 Tes) y los alrededores del año

100. (escritos de S. Juan), estableciendo para los evangelios sinópticos una fecha anterior al 70. Desde principios del siglo pasado numerosas hipótesis, surgidas sobre todo en los ambientes de la crítica liberal, han propuesto fechas posteriores, llegando en los últimos decenios a una especie de *consensus* entre los críticos: Mt y Lc se retrasan hasta los años 70-90, lo mismo que las epístolas paulinas de la cautividad; y l s pastorales, junto con Jud, Sant y 2 Ped, hasta principios del siglo II. Entre la multiplicidad de teorías propuestas, una cierta unanimidad recaía sobre la fecha de composición del IV Evangelio y los otros escritos de San Juan: entre los años 95-100. Y ha sido precisamente la sospecha sobre la falta de firmeza de esta última datación lo que ha llevado a J. A. T. Robinson a plantearse de nuevo la fecha de composición de los escritos del Nuevo Testamento. Este autor, que obtuvo celebridad en los años sesenta por su libro *Honest to God*, uno de los más representativos de la teología de la muerte de Dios (cfr. para una valoración de su pensamiento J. L. Illanes, *Hablar de Dios*, Ed. Rialp, Madrid 1969), se ciñe ahora a un estudio minuciosamente histórico-literario, no teológico. Convencido de que Jn refleja un ambiente palestino muy primitivo —opinión hoy bastante común entre los estudiosos del N. T.— prescinde de la afirmación, también común, de que la elaboración teológica presente en este evangelio supone un tiempo largo transcurrido hasta su redacción. Apoyar la datación de un escrito del N. T. en el desarrollo teológico o de pensamiento que presenta es, según el autor, un criterio subjetivo e inverificable. Se ha de acudir a criterios internos objetivos, además de los externos. Con este método, el autor ha llegado a conclusiones que ni él mismo esperaba, dice, y que sorprenderán sin duda en el ambiente actual de posiciones comúnmente aceptadas. La conclusión a la que llega es que todos los escritos del N. T. pueden haber sido escritos antes del año 70.

Estudia en primer lugar la significación que tiene, en orden al tema, la catástrofe del 70: la destrucción del templo de Jerusalén y la dispersión del judaísmo es de tal importancia que el silencio del N. T. sobre estos hechos sólo puede explicarse si sus autores no los conocieron. A este tema dedica el autor el cap. II analizando detenidamente los pasajes de los sinópticos que tratan de la ruina futura de Jerusalén. Para muchos críticos estos pasajes contienen *prophetia ex eventu*, pero según Robinson la redacción actual se explica mejor si se la sitúa antes del 70. Admite la posibilidad de que Jesús previera la destrucción de la Ciudad Santa, pero también de que tales profecías sean obra cristiana recordando algunos dichos de Jesús (pp. 15-16). Sin querer entrar en esta cuestión, se limita sencillamente a comparar la redacción de los sinópticos con lo sucedido el año 70, y concluye afirmando la no dependencia de los textos respecto a los hechos. En Mc 13, el discurso de Jesús no parece responder al tema planteado en torno al templo en los vv. 1-2, y esto podría ya sugerir que no ha sido escrito *post eventum*. La única alusión al templo que se hace en ese discurso está en el v. 14: «Cuando veáis la abominación de la desolación erigida donde no debe —el que lo lea lo entienda— entonces los que estén en Judea huyan a las montañas». La abominación de la desolación no se refiere a la destrucción del templo en agosto del 70, sino que alude al altar erigido por Antíoco Epífanés el 168 a.C.

(Cfr. 1 Mac 1,45). Mc 13 está influido por el lenguaje apocalíptico («el que lo lea entienda»: Cfr. Ap 13,18) de Daniel (Cfr. Dan 9,27). Además, en el 70 no hubiesen podido huir «a las montañas», ya que Judea estaba ocupada por los romanos desde el 67: el lenguaje de Mc refleja perfectamente la acción de los hijos de Matatías (Cfr. 1 Mac 2,28). La redacción de Mc 13 podría tener por contexto la propuesta, después no cumplida, del emperador Calígula en el 40 de colocar su estatua en el templo, o el dominio que los celotas ejercieron en el templo de forma esporádica en el año 66 y permanentemente en el 68.

Mt 22,7 —«airado, el rey, envió sus tropas, dio muerte a aquellos homicidas y prendió fuego a su ciudad»— refleja una forma común de castigo, y no distingue —como hacen 2 Baruc 7,1 y otros escritos posteriores— la destrucción de la ciudad y el incendio del templo. Además, difícilmente se comprende la aplicación del rey de la parábola al emperador romano. Mt 24, que pone en relación inmediata la destrucción de Jerusalén y la venida del Hijo del Hombre, no se hubiese expresado así después del 70. Mt 23,35, sobre Zacarías hijo de Beraquías, podría referirse a Zacarías, hijo de Jehoyada (Cfr. 2 Cro 24,20-22), entendido como el profeta Zacarías (Cfr. Zac 1,1).

Lc 19,41-44 describe a Jerusalén rodeada por ejércitos enemigos, pero el trasfondo de estas expresiones es la caída de la ciudad el año 586 a.C. Lo mismo el lenguaje de Lc 21,20-24. Seguir afirmando la composición tardía de los sinópticos en razón del carácter de profecía *ex eventu* de los pasajes que describen la caída de Jerusalén sería, como ya decía B. Reicke en 1972, un dogmatismo falto de sentido crítico (p. 29).

La exposición hecha por Robinson sobre la significación del año 70 para la datación de los sinópticos tiene el mérito de sintetizar armónicamente datos puestos ya de relieve por la crítica de los últimos años. Tales datos vienen a confirmar la opinión tradicional de la fecha de composición de estos escritos, y del carácter profético de los relatos de la ruina de la Ciudad santa. Pero las hipótesis sugeridas por el autor sobre la formación de estas profecías en la comunidad cristiana, a partir de los acontecimientos ocurridos entre el 40 y el 68 no son convincentes. Es más, de la exposición de los argumentos se colige que Jesús mismo pudo expresarse de aquel modo previendo la destrucción del templo y de Jerusalén.

En el cap. III se aborda la cronología de las cartas de San Pablo. En primer lugar, el autor estudia las fechas en las que se desenvuelve la actividad del apóstol, optando por adelantarlas lo más posible aunque señalando que siempre queda un margen de error: sitúa la conversión en el año 33; en el 48 el concilio de Jerusalén; del 49 al 51 el segundo viaje apostólico; el 57 la llegada a Jerusalén tras el tercer viaje, y del 60 al 62 la prisión en Roma.

En este esquema de actividad paulina sitúa el autor la redacción de las cartas: 1 *Tesalonicenses* a principios del 50 desde Corinto, y poco más tarde 2 *Tesalonicenses*; 1 *Corintios* en la primavera del 55 desde Efeso, y algo después 2 *Corintios*; *Gálatas* en la segunda mitad del 56, y *Romanos* a principios del 57 desde Acaya. El autor razona esta forma de datar las grandes epístolas, coincidiendo fundamentalmente con la opinión más



extendida. *Filipenses* es situada, junto con *Filemón*, *Colosenses* y *Efesios* en el año 58, durante la cautividad en Cesarea; la alusión al pretorio (Cfr. Filp 1,13) y otros datos no obligan a situar la redacción de Filp en Roma, y, de hecho, bastantes autores han pensado en Efeso durante el tercer viaje. El estudio de los acompañantes de Pablo, en las cartas de la cautividad, y el ambiente de tensión entre judíos y gentiles que se refleja en ellas orientan hacia Cesarea.

La datación de las *cartas pastorales* es uno de los temas más discutibles del libro de Robinson. 2 *Timoteo* la considera escrita en la cautividad de Cesarea en el otoño del 58, en base a que los nombres de personajes que aparecen en ella coinciden con los de Col y Film, así como la actividad que desarrollan. La mención de Onesíforo que llega a Roma y busca afanosamente a Pablo (Cfr. 2 Tim 1,16) no obliga necesariamente a pensar que el apóstol estuviese en Roma, sino que Onesíforo lo busca desde Roma. La contradicción que, según esta hipótesis, podría verse entre 2 Tim 4,20 —«He dejado a Trófimo enfermo en Mileto»— y Act 21,29 que lo presenta en Jerusalén, se explica, según Robinson, como un cambio involuntario de nombres, o como referencia a otra ocasión. La actividad literaria de Pablo en Cesarea habría seguido este orden: en primavera del 58 escribe y despacha Filp *vía* Epafrodito, y en verano escribe Film y Col acompañado todavía de Timoteo. Luego envía a Timoteo a Filipos (Cfr. Filp 2,19) y escribe Ef, enviándola, junto con Film y Col, a Asia Menor por medio de Tíquico. Poco después, en otoño, escribe a Timoteo a Filipos informándole del envío de Tíquico a Efeso (2 Tim 4,12) y dándole algunos encargos personales (2 Tim 4,13.21). Este orden refleja el ánimo de Pablo que ve prolongarse su prisión y teme por su vida.

La carta a Tito la escribiría S. Pablo durante la vuelta a Jerusalén al final del tercer viaje. Tito estaría en Creta, a donde el apóstol lo habría enviado antes, ya que le vemos en Corinto haciendo la colecta (Cfr. 2 Cor 12,17-18) y, sin embargo, no aparece junto a Pablo un año más tarde cuando escribe Rom (Cfr. Rom 16,1-20). Pablo pudo escribirle desde Mileto, donde le ocupan problemas parecidos a los que manifiesta en la carta. Luego, reemplazado por Artemas, Tito vuelve en seguida junto a Pablo en Nicópolis, donde pasan el invierno del 57 pensando en hacer un viaje rápido a Jerusalén y tornar de nuevo por Asia Menor —recogiendo sus cosas en Tróade, Cfr 2 Tim 4,12s—, visitar otra vez Filipos (Cfr Filp 2,24) y tomar la vía Egnatia hacia Italia y España (Cfr Rom 15,28). Después, sin embargo, las cosas no saldrían así.

Para datar la 1 *Timoteo*, Robinson se apoya en 1 Tim 1,31: «Al salir yo para Macedonia te rogué que permanecieras en Efeso». Lo entiende como la salida de Pablo de Efeso descrita en Act 20,1. San Pablo estaría en Tróade esperando volver pronto, pero con posibilidad de retrasarse (Cfr. 1 Tim 3,14s). 1 Tim estaría escrita, pues, desde Tróade en el otoño del 55, poco antes de II Cor, ya que al escribir ésta, Timoteo y Pablo se han juntado de nuevo en Macedonia (Cfr. 2 Cor 1,1). Dos detalles vendrían a corroborar esta fecha: el uso del término *parakalein* en Act 20,1 y Tim 1,3; 2,1, y la juventud de Timoteo reflejada en 1 Cor 16,10-11 y 1 Tim 4,11-15.

Señala el autor que las tres cartas reflejan circunstancias pastolares



inmediatas: Timoteo y Tito parecen estar de paso cuando las reciben, y el estilo común a este grupo de cartas responde al tema común de exhortación a los jefes de las comunidades. Ni el vocabulario, ni la organización eclesial que suponen, ni la preocupación por la doctrina obligan a situar tales escritos fuera de la vida de Pablo narrada en Act; y dada la concentración de la actividad literaria de Pablo tampoco es obligado considerarlas como contemporáneas entre ellas. La opinión tradicional, dependiente de Eusebio de Cesarea, que las coloca después de la estancia de Pablo en Roma no tiene argumentos objetivos, y en las cartas tampoco se refleja la situación del apóstol, preso en Roma, en los años 60-62. En cambio, 1 Tim 1,3 y 2 Tim 4,20 reflejan cierta proximidad a la estancia de Pablo en Efeso durante el tercer viaje.

Hay que reconocer que esta reconstrucción de la cronología de las pastorales, hecha por Robinson, es audaz e ingeniosa. Aunque ciertamente fuerza algunas explicaciones y textos, su reconstrucción es posible; pero no parece muy probable, dado el peso de los argumentos tradicionales que se apoyan, precisamente, en el ambiente reflejado en las cartas sobre la organización de las comunidades, y los acentos del pensamiento del apóstol. La actividad literaria de S. Pablo, tal como la presenta Robinson, parece excesivamente concentrada en el tiempo.

Para establecer la datación de *Hechos* y *Evangelios sinópticos*, además de lo dicho antes sobre la anterioridad al 70 de los relatos, tiene en cuenta el final de Act. El brusco final indica que el libro se ha escrito antes de resolverse el proceso de Pablo que ha venido siendo el punto de atención de los capítulos precedentes. Por tanto, el *Evangelio según San Lucas*, del mismo autor que Act, ha sido redactado antes del 62. Ahora entra en juego el problema sinóptico que Robinson intenta explicar mediante un influjo recíproco de tradiciones, y no mediante una dependencia lineal. Establece el siguiente proceso en la redacción de los sinópticos: años 30 a 40, formación de relatos históricos y colecciones de dichos del Señor; 40 a 50, formación de protoevangelios; 50 a 60s redacción de los sinópticos tal como nos han llegado. Para datar el *Evangelio según San Mateo* con anterioridad al 70 hay que tener en cuenta que la oposición que aparece frente a fariseos y saduceos puede explicarse en el ambiente anterior a esa fecha, y que las alusiones al impuesto del templo (Cfr. Mt 17,24-27) parecen indicar su existencia en el momento de la redacción. Por otra parte, el no encontrar ninguna alusión a la muerte de Santiago, el hermano del Señor, ocurrida en el 62, ni a Simeón de Cleofás que le sucedió, orienta a pensar en una fecha anterior. El *Evangelio según San Marcos*, dependiente de la predicación de San Pedro en Roma, puede considerarse, en su primera redacción, del año 45.

La *Carta de Santiago*, por reflejar una situación en la que todavía no existe división entre judíos y gentiles, se considera escrita hacia el 47-48, antes que las cartas de S. Pablo que significarían una reacción ante algunas de sus expresiones. La *1 Pedro* puede considerarse como una homilía pascual del apóstol hecha en Roma en el 65 —se ve próxima la persecución de Nerón— y enviada a los cristianos de Asia Menor con carácter de carta circular. *2 Pedro* parece contemporánea a la de Judas y escritas, ambas, por Judas, entre los años 60-62. San Judas escribiría *2 Ped* como

secretario de San Pedro, pero antes de terminar esta carta escribe su propio mensaje, la actual Jud, ante la amenaza de cierta tendencia gnóstica entre los judíos; luego, en 2 Ped 3,1 se citaría a sí mismo. A pesar de los argumentos de Robinson, toda esta forma de reconstruir las fechas parece bastante artificial, aunque tampoco haya datos para otras reconstrucciones. La *Carta a los Hebreos*, cuyo autor sería Bernabé, podría situarse en el 67, ya que da la impresión de que el templo sigue subsistiendo.

El *Apocalipsis de San Juan* hace referencia a la persecución de Nerón —la bestia del número 666 y el quinto rey de Ap 17,10—, no a la de Domiciano; guarda estrechos paralelos con 1 y 2 Ped, Jud y Ascensión de Isaías; no presenta indicios de separación entre cristianos y judíos ni de la destrucción del templo por ejércitos enemigos. Lo más razonable, según Robinson, es pensar que su autor ha sido testigo de la persecución, y que la obra ha sido compuesta a fines del 68, o principios del 70, tras los disturbios de Roma en el 69. Esta datación difiere notablemente del dato de la tradición, que sitúa la redacción de este libro hacia el 95, reconociendo al mismo tiempo, que en él pueden recogerse materiales anteriores referidos a Nerón.

En cuanto al *Evangelio según San Juan*, la posición de Robinson es aún más sorprendente: está escrito en la década de los sesenta. Parte del dato, reconocido por muchos críticos en la actualidad, de que la tradición recogida en el IV evangelio refleja las condiciones de Palestina y Jerusalén antes de la guerra del 70. Frente a quienes, como C. H. Dodd, suponen que ha debido transcurrir un tiempo considerable entre la formación de las tradiciones y la redacción actual de tendencias helenísticas, Robinson se pregunta qué interés podían tener en tal contexto redaccional unas tradiciones propias de un medio judeo cristiano, y cómo han podido transmitirse con tal fidelidad. La respuesta de R. E. Brown y otros, que llenan ese tiempo con la hipótesis de un evangelista discípulo del testigo originario, seguido de un redactor del evangelio tal como ha llegado a nosotros, no es necesaria, y tampoco sucede así en los sinópticos. Lo más razonable es adelantar la fecha de redacción, pues tanto el lenguaje —con rasgos comunes a Qumrán— como la cristología —con carácter primitivo en el fondo, como ha señalado F. Hahn— se explican bien en contexto palestínense de tendencia griega anterior al 70.

Por otra parte, ninguno de los argumentos internos aducidos para una datación posterior obligan a ello. Así, la excomunión que aparece en Jn 9,24, etc., puede explicarse sin recurrir a la «bendición» contra los Minim establecida en los años 85-90, pues antes de esta época ya excluían a los cristianos de sus sinagogas (Cfr. 1 Tes 2,14). La denominación «los judíos» era común antes del 70, y la alusión a la muerte de Pedro en Jn 21,18-23 sólo indicaría que la redacción actual es posterior a la muerte de Pedro. Jn 2,20 y 5,2 suponen la existencia del templo y de las construcciones de Jerusalén. Argumentar en pro de una redacción tardía del IV evangelio a partir de su dependencia de los sinópticos, o de ideas de tipo gnóstico, mandeo, etc., no es ya posible. De hecho, únicamente el pensamiento de Filón —muerto no más tarde del 50— podría haberlo influido, aunque es más razonable ver una utilización paralela de la sabiduría del A. T.

También las *Cartas de San Juan* pueden considerarse, según Robinson, de los años 60 y siguientes, sobre todo, teniendo en cuenta las semejanzas antiheréticas que guardan con Jud y 2 Ped. El uso normal de «Cristo» como nombre personal en 1 Jn indicaría que esta carta es posterior a la redacción del cuerpo del IV evangelio, pero anterior a la última edición en la que se han insertado el prólogo y otros pasajes (como Jn 17,1-3) en los que aparece la expresión «Cristo» en sentido nominal. El orden de redacción sería 2 Jn, 3 Jn y 1 Jn, e irían destinadas a cristianos de Asia Menor que ya conocían el IV evangelio. El trasfondo de los escritos joanneos es Palestina. La idea misional del evangelio refleja la congregación, en el rebaño del verdadero Israel, de los judíos de Palestina y de la diáspora, más que de los gentiles. El núcleo del escrito tomaría forma —ya en griego, aunque en contexto arameo— en los años 30-50. Luego Juan, hijo del Zebedeo, habría ido a Asia Menor para predicar a los judíos de la diáspora (Cfr. Gal 2,9) y allí se habría realizado la primera edición del evangelio actual. Del 60 al 65 el mismo San Juan escribió las tres cartas y, poco más tarde, el evangelio ve una segunda edición aumentada con el prólogo y el epílogo.

La mayor dificultad frente a estas explicaciones de Robinson está en admitir un ministerio de S. Juan en Asia Menor al mismo tiempo que el de S. Pablo, sin que haya ningún indicio en las cartas paulinas. Gal 2,9 —Pedro, Santiago y Juan se dirigirían *eis tèn peritomén*— no excluye el hecho, pero tampoco puede aducirse como prueba de ello. Como confiesa Robinson, las fuentes son muy limitadas y, en definitiva, se trata ahora de otra hipótesis que a nuestro entender presenta más dificultades de las que resuelve, pues no ha de olvidarse el conjunto de las características del IV evangelio, y el interés que existe en la primitiva comunidad por conocer detalles de la vida de Jesús, que, aunque entendidos luego más profundamente, reflejan el ambiente originario palestinese.

Al datar los escritos del N. T. en fecha tan temprana, lógicamente se ha de adelantar también la datación de otros libros, con los que se llena el tiempo del s. I. Según Robinson, la *Didaché* se sitúa entre los años 40-60; 1 *Clementis* al principio del 70; la *Epístola de Bernabé* hacia el 75, y el *Pastor de Hermas* hacia el 85.

El libro termina con un capítulo titulado *Conclusiones y Corolarios* donde el autor pone de relieve la inseguridad de los criterios empleados hasta ahora y la subjetividad que los impregna. Robinson quiere romper con ello y enfrentarse con los datos que ofrece cada uno de los libros. Así llega a un esquema que puede considerarse, según él, más creíble, y cuyas consecuencias orientan a valorar mejor la tradición y la doctrina presentes en el N. T. El mismo Robinson reconoce, muy razonablemente, el carácter de cuestión abierta que tiene su libro. Ha intentado aportar luz al tema con honradez científica y extraordinario conocimiento de la investigación reciente en torno a los libros mismos del N. T. y la tradición eclesial. Los resultados a los que llega habrán de tenerse en cuenta en el futuro —como argumento o como objeción— al proponer unas fechas para los escritos neotestamentarios.

La lectura de esta obra de Robinson pone ciertamente en evidencia el alto grado de subjetivismo que impregna el actual *consensus* en retra-

sar la fecha de composición de los Evangelios y de algunas cartas paulinas y católicas. Este subjetivismo aparece sobre todo cuando se emplean argumentos que parten, *a priori*, de un hipotético nivel de desarrollo cristológico o eclesiológico que tendría que darse en un momento dado. Curiosamente ocurre que se parte de este tipo de argumentación para establecer una datación de los escritos y, luego, apoyándose en esa misma datación, se intenta descubrir el desarrollo teológico-doctrinal latente en esos mismos escritos. Esto constituye un círculo vicioso que el libro de Robinson —aunque sea discutible en muchos puntos— obliga a revisar, mostrando el carácter provisional e hipotético que tienen los trabajos y las afirmaciones en este campo. A la luz de la síntesis de tantos estudios recientes hecha por Robinson, la sentencia mantenida por la tradición eclesiástica sobre la fecha de composición de los libros del N. T., encuentra nuevos argumentos y aparece, globalmente considerada, como dato de gran fiabilidad.

GONZALO ARANDA

Ceslas SPICQ, *Dios y el hombre en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Ed. Secretariado Trinitario («Koinonía», n. 10), 1979, 262 pp., 14 × 21.

Los trabajos del P. Spicq sobre la teología del Nuevo Testamento siempre son estimulantes para el lector, sea o no teólogo. Después de disponer en castellano de su monumental *Teología Moral del Nuevo Testamento* (Eunsa, 2 tomos, 1973), es de agradecer que, finalmente, haya aparecido en nuestra lengua esta obra del mismo autor, que vio la luz, en su lengua original, en 1961.

No intenta el A. hacer un estudio exhaustivo de la teología y de la antropología reveladas en la Biblia. Sólo pretende «presentar un resumen subrayando los trazos más específicos» (p. 9). La obra tiene dos partes. La primera, titulada «El Dios de Jesucristo», consta de tres capítulos y un apéndice, cuyos enunciados nos dan idea de su contenido: «Dios es bueno y generoso», «Dios, Padre de los creyentes», «Dios, Padre de Jesucristo», y «El Hijo y los redimidos, objeto de la caridad del Padre».

La segunda parte se titula «El hombre y el cristiano». En ella, el c. IV de toda la obra habla de «La antropología evangélica», y el c. V de «El hombre, imagen de Dios». Termina el libro con una Conclusión y con un cuadro de textos bíblicos, seguido de un índice analítico de los temas importantes que se han estudiado.

El A. habla de la bondad de Dios partiendo de Mc 10,18 en donde Jesús afirma que «nadie es bueno sino sólo Dios». Se trata de una bondad que es sinónimo de perfección. Aunque recurre sobre todo al Nuevo Testamento, acude también a diversos pasajes veterotestamentarios. Se refiere a las diversas comparaciones que la Biblia utiliza para hablar de la bondad divina, destacando en particular la paternidad divina, manifestada

de continuo en su Providencia. Jesús revela en sí mismo la bondad inefable del Padre, especialmente mediante su entrega a la muerte. La crucifixión del Hijo constituye, por tanto, «la prueba convincente del amor de Dios para con nosotros» (p. 45). Por otra parte, los dones que nos llegan tras la muerte de Jesús son una prueba más de esa bondad divina, en especial la gran promesa del Espíritu Santo y la realidad esperanzadora de la Iglesia, «fundada por Jesús para continuar su misión hasta el fin de los tiempos: perdonar los pecados, conservar y proclamar la verdad» (p. 49). Habla también de la Eucaristía como prueba del amor y de la bondad divina. En esta cuestión afirma que «la preciosa sangre simboliza sobre todo el sacrificio de la cruz...» (p. 50). Esto es cierto pero no exacto, ya que la sangre de Cristo en la Eucaristía no «simboliza» sino que repite y actualiza de modo incruento el mismo sacrificio de la cruz.

En los capítulos siguientes, como vimos, insiste en la bondad divina desde la vertiente de su paternidad, primero respecto a los creyentes, y luego en relación con Jesucristo. Destaca que la expresión «que estás en los cielos» es un modo de enseñar la diferencia esencial entre la paternidad de Dios y la de los hombres. Esta paternidad divina comporta la exigencia en el hombre de una confianza y de un abandono total en la providencia del Señor, y también requiere en los hijos una conducta similar a la del Padre común, sobre todo en lo que se refiere al perdón y a la comprensión hacia los demás (cfr. p. 68-69). Subraya Spicq la originalidad de Jesús al llamar a Dios con el término arameo de *Abba*, expresión «que el niño judío empleaba para dirigirse familiarmente a su padre» (p. 78). También el cristiano ha de dirigirse a Dios con ese nombre entrañable, y sobre todo con esa confianza, abandono y ternura que dicha expresión aramea implica.

Al hablar de la paternidad de Dios respecto de Jesucristo, destaca el A., ante todo, lo peculiar de la misma, que distingue la filiación de Cristo de la de los demás hombres. Se extiende el A. en el estudio del IV evangelio, cuyo autor inspirado, como es sabido, aborda de modo profundo y completo el tema de Cristo como Hijo de Dios, que revela al Padre. San Juan es, en efecto, «el teólogo por excelencia de la paternidad de Dios» (p. 102).

La segunda parte es sobre todo antropológica. Quizás no es adecuado hablar, como lo hace el A., de antropología evangélica, cuando en realidad trata el tema también desde la perspectiva de otros libros neotestamentarios, distintos a los evangelios. A no ser que se considere que el Nuevo Testamento, en su integridad, constituye en realidad la Nueva Buena de Jesucristo.

La antropología bíblica, dice Spicq, es más que una sección de la teología propiamente dicha, pues el hombre está concebido en la Escritura en función de la fe. También afirma que «realmente, ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento formulan una enseñanza explícita sobre el hombre» (p. 126). Además, los elementos antropológicos de que habla la Biblia no siempre vienen claramente definidos y menos aún sistematizados (Cfr. p. 173-175). De todas formas el hombre, en su origen creatural y en su destino eterno, está presente en la revelación divina de las Escrituras.



En el Nuevo Testamento se concibe al hombre como esencialmente religioso y esto determina su pequeñez y su grandeza. Pequeñez en cuanto que sólo es una criatura, «radicalmente dependiente de Dios» (p. 126). Recoge la doctrina veterotestamentaria, sapiencial sobre todo, que habla de la fugacidad y miseria de la vida humana, pero acentúa esa realidad sobre todo en el plano moral. No obstante, el hombre es la única criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. El Nuevo Testamento se fija no sólo en el origen del hombre para hablar de su grandeza, sino también tiene en cuenta su glorioso destino: identificarse con Cristo y participar de su gloria (cfr. p. 129). Sobre esta idea de la vinculación del hombre con Cristo, así como en su transformación en el hombre nuevo, vuelve el A. una y otra vez (cfr. p. 212 ss.).

Analiza los distintos componentes del ser humano y estudia los términos *psyché*, *nous*, *pneuma*, *kardía*, *sárx*, *soma*, *bios*, *zôé*, etc. Señala que los vocablos no siempre coinciden en su contenido conceptual, pudiendo tener matices diversos según el contexto en que se usen. Esto hace poco menos que imposible una sistematización concreta. Más que en función del estudio y conocimiento del hombre, «la teología neotestamentaria está en función de la *koinonía* con Cristo: el creyente es un resucitado en potencia, cuyo cuerpo será la imagen del cuerpo glorioso del Hijo de Dios» (p. 242).

El A., a lo largo de toda la exposición, hace gala de una rica y abundante bibliografía, un poco atrasada, ya que, como dijimos, el original es de 1961. En ocasiones las notas críticas son desmesuradas y prolijas, ocupando incluso páginas enteras (cfr., por ejemplo, p. 16-17.20 ss., 63, etc.). De entre esas notas cabe destacar el recurso a la exégesis patristica, siempre tan rica e iluminadora, así como a los comentaristas clásicos, en especial a Sto. Tomás de Aquino (cfr. p. 42.120.168.234, etc.). También hay una amplia referencia a la literatura helenística. Algunas erratas desmerecen el valor de su contenido (cfr. por ejemplo la p. 232, en donde hay un trastoque llamativo de líneas que hace difícil su lectura). De todas formas es un libro rico en conceptos antropológicos y teológicos, que puede considerarse una antología en su género. Por eso, a pesar de haber sido publicado en el año 1969, sigue teniendo pleno valor y actualidad, sobre todo en orden a una predicación netamente teológica, tanto sobre Dios como sobre el hombre.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

José MARTORELL, *Los milagros de Jesús*, Valencia (Publicaciones de la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer», Serie académica, n. 2), 1980, 94 pp., 15 × 23.

J. Martorell, profesor de Cristología en la Facultad de Teología de Valencia, divide este ensayo sobre los milagros de Jesús en tres partes. Una primera —muy breve: p. 17 a 22— dedicada al «gran signo» de la

resurrección. Una segunda —la más amplia: p. 25 a 66— destinada a analizar la enseñanza teológica que se deriva de algunas narraciones de milagros. La tercera —desde p. 69 hasta el final— incluye, a modo de apéndice, algunas consideraciones sobre la historicidad de los milagros, una referencia somera a los elementos literarios que facilitan la hermenéutica de las narraciones de milagros, un elenco sintético de los milagros que aparecen en cada uno de los cuatro Evangelios, y, finalmente, algunas ideas sobre su clasificación.

El libro —como ya indica la misma descripción del contenido— no es una investigación acabada sobre los milagros de Jesús sino más bien unos materiales de estudio y reflexión, que, en algún momento, parecen denotar un origen docente. La parte más original es, sin duda, la segunda. En ella, el autor analiza diez milagros, seleccionados, según explica (p. 88), por poder ser considerados como milagros «de recreación», ya que en ellos «algo creado se ve re-creado» (p. 10), dotado de nueva significación y vida. Esos diez milagros son los siguientes: la conversión del agua en vino en Caná (Io 2, 1-12), la curación del hijo del régulo de Cafarnaún (Io, 4, 43-54), la curación del paralítico de la piscina de Siloé (Io 5, 1-30), la curación del ciego de nacimiento (Io 9, 1-41), la resurrección de Lázaro (Io 11, 1-44), la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5, 21-43), la curación del hombre cuya mano estaba reseca (Mc 3, 1-6), la tempestad calmada (Mc 4, 35-41), el hallazgo del pez y la moneda (Mt 17, 24-27), la multiplicación de los panes y los peces (Mc 6, 30-44 y 8, 1-21).

En su comentario a esos diversos milagros, J. Martorell se esfuerza por desentrañar la enseñanza teológica que se desprende de cada una de las narraciones. Su exégesis se acerca así a la exégesis espiritual, pero con una particularidad: lo que aspira a proponer no es una interpretación fruto de la traslación de la escena del milagro a un contexto actual, sino la significación que, a su juicio, está implícita en el texto mismo. De ahí que se base en el análisis del lenguaje, en la explotación de los elementos simbólicos eventualmente presentes en la narración, en la comparación con otros lugares de la Escritura, etc.

Hace ya algunos años Conzelmann, trazando un balance de la exégesis contemporánea, preocupada hasta el exceso por el tema de la historicidad, comentaba que sería oportuno volver a una exégesis como la de los Padres, menos unilateral, en la que la preocupación por la letra del texto se aunaba con la apertura a interpretaciones morales y espirituales. En cierto sentido puede decirse que el presente libro recoge esa invitación, orientando en orden a una lectura teológica de las escenas evangélicas sobre los milagros de Jesús.

Una advertencia importante se impone, sin embargo. Los Padres no sólo unieron diversos métodos exegéticos sino que actuaron además, en sus exégesis espirituales, con gran libertad de espíritu. Pero, en todo momento, afirmaron con gran claridad el valor histórico de la letra de la narración; más aún fue esta profunda convicción lo que fundamentó e hizo posible la libertad de espíritu antes mencionada. En ese sentido debo manifestar mi disconformidad con algunas de las consideraciones que el Prof. Martorell hace en la presentación del libro. Me refiero concretamente a los párrafos (p. 9 y 11-12) en los que distingue entre diversas



«claves hermenéuticas» para entender los milagros, concretamente entre las cuatro siguientes:

— la racionalista, que consiste en buscar explicaciones naturales a los hechos que el Evangelio presenta como milagrosos;

— la mítica, «consistente en aceptar los hechos tal y como nos han sido presentados por los evangelistas viendo fundamentalmente a un Jesús taumaturgo y divino»;

— la filológica, consistente en buscar el significado y la interdependencia de los términos empleados en las diversas narraciones;

— la simbólica, a la que él se acoge, consistente «en situarse ante un hecho comprobable pero cuya relevancia reside en su significado».

En ese planteamiento, especialmente en el alcance que se da a la palabra mito, se advierte una clara influencia de Bultmann. Ciertamente, el Prof. Martorell marca las distancias y, al describir la posición que adopta —la interpretación simbólica—, subraya con claridad la facticidad de los acontecimientos a que se refiere: se trata, dice, de hechos comprobables. No obstante —aunque quizás sea una excusa lo breve y esquemático del trabajo que pueda haber impedido matizar las ideas—, hubiera sido de desear una mayor precisión en este punto, ya que el tema de los milagros sigue y seguirá siendo una cuestión decisiva, que no se sitúa en los márgenes sino en el centro de la fe cristiana: como han puesto de relieve diversos autores —y, entre ellos, con particular viveza, C. S. Lewis en su *Miracles*—, hay una íntima relación, de una parte, entre la negación de los milagros y la filosofía naturalista y, de otra, entre la verdad de los milagros y la verdad de la Encarnación. El símbolo, en suma, se apoya en la realidad y no la sustituye.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

J. CANTINAT, *Réflexion sur la résurrection de Jésus (d'après saint Paul et saint Marc)*, Paris, Gabalda, 1978, 116 pp., 13 × 23.

En el prólogo nos explica el autor que el título del libro señala su género y sus propios límites. «Le genre est celui d'un essai, d'une tentative de réflexions suggérées par une longue investigation des textes. Les limites sont d'abord celles du seul sujet envisagé, la résurrection de Jésus, en suite celles des seuls textes examinés, ceux de saint Paul et de saint Marc» (p. 7). La razón de elegir a estos dos autores inspirados es la de que, según la opinión más común, son los escritores más antiguos del Nuevo Testamento.

Respecto a los escritos de San Pablo, la datación más corriente de sus escritos sitúa su primera carta a los Tesalonicenses hacia los años 50-51. San Marcos, por su parte, debió escribir su evangelio alrededor de los años 60. Es cierto que el Mateo aramaico fue el primer escrito acerca de la vida y doctrina de Jesús, pero no nos ha llegado sino a través del Mateo

griego que, según los datos más probables, conocía ya el evangelio de Marcos. Así pues, este evangelio, junto con los primeros escritos de Pablo, son los escritos inspirados más antiguos, y por tanto los que se redactaron con más cercanía a los hechos ocurridos sobre la Muerte y Resurrección del Señor. Al recurrir, pues, a estos dos hagiógrafos intenta Cantinat fundamentar con más solidez la fe de los creyentes de nuestros tiempos que, como los cristianos primitivos, han de vivir en un mundo paganizado y ajeno, en gran medida, a las realidades sobrenaturales.

Después del prólogo, expone el autor, a modo de cuestiones preliminares, la distinción entre la Resurrección de Cristo y cualquier otro tipo de resurrección, así como la importancia de la resurrección de Jesús. Con respecto al primer punto deja bien claro que la Resurrección del Señor es un hecho radicalmente único y peculiar, una realidad situada «à un niveau absolument inédite» (p. 10). En cuanto a la importancia de la Resurrección de Cristo, afirma que es tan grande que determina el relato de la vida y el mensaje de Jesucristo, que no nos habría sido transmitido «s'il n'y avait eu la résurrection, c'est-à-dire la légitimation divine de ses prétentions, de ses paroles et de ses actes, en même temps que la réprobation de ses juges» (p. 11). Como complemento de esta comprobación —dice a renglón seguido— se da otra razón no menos capital: existe una dependencia absoluta entre nuestra condición de cristianos y nuestra esperanza final respecto a la Resurrección de Jesús. En definitiva, «un simple crucifié, définitivement disparu, ne pouvait en effet délivrer l'humanité de ses limites naturelles et de sa déchéance (1 Co. 15,3), la doter de la vie divine (Rm. 6,8-11) et l'assurer d'une glorification finale (1 Co. 15.20)» (p. 12). Como prueba de la importancia del tema aporta un dato significativo: De 1920 a 1973 se han publicado 1.500 títulos sobre la resurrección de Cristo. «Depuis lors cette bibliographie ne cesse de s'allonger sérieusement» (p. 13).

El autor divide su obra en dos partes. En la primera se centra en S. Pablo, mientras que la segunda parte, más breve como es lógico, se refiere a San Marcos. Comienza con unas notas sobre la vida del Apóstol. Luego nos habla de la actitud de San Pablo antes de su conversión, comprensible dadas las circunstancias que le rodeaban, y coherente con su condición de fariseo ferviente. A continuación habla de cómo Saulo, una vez convertido, se constituye en testigo de la Resurrección y la interpreta desde distintos ángulos con una elaboración teológica compleja y rica en implicaciones prácticas para la vida de un creyente. Como punto final de esta primera parte se fija el autor en la posible relación que se da entre San Pablo y la fe en la Resurrección de la primitiva Iglesia.

Quizá hubiera sido necesario, o al menos conveniente, destacar cómo esa fe de la primitiva comunidad cristiana provenía de la certeza de que Cristo había resucitado realmente. Es decir, subrayar que la devoción y el amor a Jesús no lo había idealizado, y mucho menos mitificado, sino que por el contrario fue la comprensión progresiva, bajo la luz de Pentecostés, de la grandeza divina de Cristo resucitado y glorificado lo que determinó el entusiasmo y fervor de los cristianos de la primera hora.

La segunda parte dedicada como hemos dicho a San Marcos, comienza también con unas notas previas sobre la biografía del evangelista. Pasa

luego a estudiar el tema de la resurrección del Señor en el último capítulo del segundo evangelio, distinguiendo entre los ocho primeros versículos y los restantes (del v. 9 al 20). En un cuarto lugar estudia la Resurrección de Cristo en los quince primeros capítulos del evangelio de San Marcos. Afirma, ante todo, que la gloria de Jesús resucitado se transparenta en su vida terrestre. Dice también que nada de esa vida terrena contradice la gloria de su Resurrección, ni su Pasión, ni la incredulidad o la incomprensión de que fue objeto.

Como es lógico, su estudio sobre la Resurrección en San Pablo lo fundamenta en los escritos del Apóstol. Para ello deja bien claro el hecho de la autenticidad paulina de sus cartas, incluidas las pastorales, así como su correcta datación, entre los años 50 y el 63/66. Con respecto a las epístolas pastorales afirma más adelante, en nota a pie de página: «D'après S. de Lestapis (*l'Enigme des Pastorales de S. Paul*, Gabalda, 1977) Paul rédigea vers avril 58, entre Philippes et Milet, la 1re lettre à Timothée et celle à Tite, puis plus tard a 2e à Timothée, au début de la première captivité romaine (printemps 61)» (p. 37).

El autor presenta como evidente el hecho de que el Apóstol, antes de su conversión, rechazaría de plano la Resurrección de Jesucristo. Según Pablo todo aquello era una patraña que había de refutar de una vez. Para ello no encontraba mejor forma que la de exterminar a cuantos se empeñaban en confesar que Jesús había resucitado. Por eso es imposible explicar con razones naturales su cambio radical de actitud respecto a Cristo y sus discípulos. En efecto, cuantos razonamientos lógicos se han presentado como intentos verosímiles de explicación racional carecen de fundamento serio (cfr. pp. 44-48). Desde luego es inadmisibles decir que San Pablo sufrió, camino de Damasco, un trauma psíquico que lo desequilibró mentalmente. La profundidad y armonía de sus escritos desmienten tal afirmación (cfr. p. 48).

La fe en Cristo resucitado que Pablo profesa sólo se explica si se admite la intervención divina. Es una fe, por otra parte, que está presente ya en los primeros escritos paulinos. En efecto, «dès sa premier lettre en 50/51, Paul manifeste sa croyance en la résurrection de Jésus et s'en fait le témoin. Il s'adresse aux *Thessaloniens* qui, récemment évangélisés par lui, ont abandonné le polythéisme pour adhérer au monothéisme. Il leur rappelle sa prédication sur Jésus. Il leur a présenté celui-ci comme le Christ (Messie) ressuscité des morts par le Dieu unique, dont il est le Fils» (p. 31). Poco después, «a quelques mois d'intervalle, dans une seconde lettre aux mêmes destinataires, Paul redit sa foi en la résurrection de Jésus, sans cependant reprendre l'expression. Son attention se porte sur la qualité du ressuscité, Seigneur et Messie, sur son nouvel état de vie, céleste et glorieux, sur sa révélation ou parousie finale (1,7; 2,1) qui châtierá les impies persécuteurs (1, 6-9; 2,8-12) et glorifierá les chrétiens persévérants (1, 7b, 10; 2, 14)» (p. 32-33).

La misma fe en Cristo resucitado aparece en la carta a los filipenses (cfr. p. 33). Otro tanto hay que decir de las dos cartas a los corintios, en especial en la primera en el capítulo quince. En las cartas a los gálatas y a los romanos también se pronuncia en el mismo sentido. El autor analiza brevemente las cartas a los colosenses y a los efesios, así como las dos

a Timoteo y la de Tito, para mostrar como la fe de Pablo en Cristo resucitado se manifiesta cada vez con más claridad y vigor.

Con respecto a San Marcos no duda en afirmar la importancia de su doctrina en relación con el tema que nos ocupa (cfr. p. 85). El hagiógrafo nos hace notar como las santas mujeres que se dirigen al sepulcro de Jesús (Mc 16,1) son las mismas que estaban presentes en el Calvario (Mc 15,40) y las que presenciaron cómo y dónde sepultaban al Señor (Mc 15,47). Al notificar que iban a ungir el cadáver, dejaba constancia de que aquellas mujeres ni imaginaban siquiera la Resurrección (cfr. p. 84). Por otra parte, «en soulignant très fortement la frayeur religieuse des saintes femmes, d'abord a la vue du jeune homme vêtu de blanc, tel un messenger divin (16,5), puis après l'annonce de la résurrection de Jésus et la mission qui leur est communiquée (16, 6-8), Marc laisse clairement entendre que les facultés humaines ne sont pas à l'origine de la conception et de l'annonce de la résurrection, qu'il a fallu l'intervention divine pour percevoir cette valeur transcendante et songer à la communiquer» (p. 86). Además, sigue diciendo el autor, «en reproduisant les premières paroles de l'ange ('Vous cherchez Jésus Nazarénién, le crucifié, il a été ressuscité, il n'est pas ici, voici le lieu ou on l'avait mis», 16,6), Marc souligne très nettement l'identité du ressuscité avec Jésus, venu de Nazaret, mis en croix et placé dans le tombeau visité» (p. 86).

En cuanto a los últimos versículos del Evangelio de San Marcos, expone la debatida cuestión de su autenticidad. Acepta que se trata de «une piece rapportée» (p. 91). Sin embargo, afirma a continuación que su adición al texto original no puede considerarse demasiado tardía: «Elle devait être déjà réalisée au début du deuxième siècle. Nous voyons en effet saint Irénée, mort vers l'an 200, faire usage de Mar 16,9 (Adv. Haer. III, 10,6) et Tatien, mort également vers cette date, intégrer dans son Evangile, forme à partir des quatre (Diatessaron) le texte complet de Mar 16, 9-20. L'Eglise catholique, en tout cas, reconnaît la canonicité, l'inspiration de ce texte de Marc, texte que d'ailleurs est reproduit par l'immense majorité des manuscrits anciens» (p. 92).

De todas formas, y esto es lo importante para nuestro autor, «l'Evangile de Marc est entièrement écrit dans la foi en la résurrection de Jésus et pour témoigner de cette foi» (p. 94). Con ello intenta San Marcos animar y fortalecer a los cristianos de Roma en las difíciles circunstancias que han de afrontar. También ellos, como Cristo, después de la Pasión y la Muerte, alcanzarán la gloria de la Resurrección (cfr. p. 102 ss.).

Termina la obra con la aportación de una bibliografía, breve pero actualizada, sobre el tema de la Resurrección, aparecida en comentarios y estudios sobre San Pablo y San Marcos. Llama la atención la abundancia de referencias a la colección «Assemblées du Seigneur», 2a serie. Ello es debido a que las pretensiones del autor en este breve estudio son primordialmente pastorales y de alta divulgación. En su conjunto, podemos decir que logra ampliamente sus objetivos.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

Giovanni Maria VIAN, *Testi inediti dal commento ai salmi di Atanasio*, Roma, Institutum Patristicum «Augustinianum» («Studia Ephemeridis 'Augustinianum'», n. 14), 1978, 86 pp., 23,5 × 16,5.

El A., docente de la Universidad de Roma y discípulo del Profesor M. Simonetti, nos ofrece en el presente volumen el resultado de sus cuidadas investigaciones sobre la transmisión manuscrita del *Comentario a los salmos* de Atanasio. Se trata de una edición crítica de los textos inéditos de dicho *Comentario*.

Saludamos con satisfacción este tipo de trabajos críticos sobre fuentes patrísticas, puesto que constituyen un presupuesto inicial imprescindible, si queremos, de veras, ahondar en el conocimiento de los Padres de la Iglesia. Pero, además, tratándose de la edición —aunque sea parcial— de esta obra atanasiana, nos congratulamos de un modo particular, por las clarificaciones documentales que aporta el A. frente a la maraña de textos en que se nos ofrece esta obra del obispo alejandrino.

El *Comentario a los salmos* de Atanasio no ha llegado hasta nosotros de un modo directo, sino a través de las *catenae graecae* sobre los salmos. En ellas encontramos los primeros fragmentos atanasianos publicados a partir del siglo XVI. En este sentido conviene recordar los esfuerzos realizados para restituir la genuinidad del texto por los editores D. Barbaro (1569), L. Lippomano (1585), B. Cordier (1643-1646), B. de Montfaucon— J. Lopin y A. Puget (1698). Estos últimos autores publicaron más tarde un *Supplementum* (1706). Esta edición maurina es la que se publica, de nuevo, por J. P. Migne (1857) en PG 27, 60-545. Pero, desgraciadamente la edición de los maurinos, como afirma el A.: «è inservibile: si interrompe al Ps 146, 8 ed è in buona parte costituita di testi di altri autori» (p. 10).

La atención del A. se centra en el estudio de la construcción de las *catenae*, siguiendo los trabajos de G. Karo, H. Lietzmann, G. Mercati, R. Devreesse y M. Richard. En este sentido conviene recordar la importancia otorgada, en su día, por G. Mercati a la *catena* del códice *Vaticanus graecus* 754 (V). Nuestro A. recurre con frecuencia a este códice para colmar muchas de las lagunas que se aprecian en el texto de B. de Montfaucon, así como para discernir en la edición maurina las partes auténticas de las que no lo son.

También ha tenido en cuenta una traducción siríaca, publicada por R. W. Thomson en el CSCO 386-387, así como una traducción copta, publicada en 1924 por J. David, y una traducción árabe, contenida en un códice de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, que fue vertido al latín en el siglo XVII por J. F. Buzzi.

El texto de los inéditos se establece en base a tres manuscritos vaticanos principales: *Vaticanus graecus* 754 (V) del siglo X; *Ottobonianus graecus* 398 (O) del siglo XII y el *Vaticanus graecus* 1685 (S) del siglo XVI. De otros ms. vaticanos consultados sólo se ha utilizado mínimamente el *Borgianus graecus* 2-4 (B) del siglo XVI. De modo similar



se puede hablar de la utilización del M 47 sup (M) de la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

En el presente volumen se ofrece igualmente un elenco de textos no atanasianos que figuran en la edición de B. de Montfaucon, reproducida en el Migne. Al final del libro se encuentra un índice de autores de los textos no atanasianos.

La edición está bien realizada y pensamos que será útil para los estudiosos del santo obispo alejandrino.

Por último, sólo nos resta alentar al A. para que se convierta en pronta realidad su deseo de publicar una edición crítica completa de los *Comentarios a los salmos* de Atanasio.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

AA. VV., *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore de Giuseppe Lazzati*, a cura di R. CANTALAMESSA - L. F. PIZZOLATO, Milano, Ed. Vita e Pensiero, Pub. della Univ. Cattolica del Sacro Cuore (col. «Studia Patristica Mediolanensia», n. 10), 1979, XXXIV + 532 pp., 15 × 22.

Los artículos que componen este libro son el homenaje de un grupo de profesores a uno de sus más egregios colegas: Giuseppe Lazzati, con ocasión de su septuagésimo aniversario, al abandonar la enseñanza oficial de Literatura Cristiana Antigua en la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán.

El profesor G. Lazzati destaca por el profundo y amplio conocimiento de la literatura antigua cristiana. La simple lectura del título de sus obras de investigación corrobora la impronta que ha marcado el profesor milanés en los estudios de la Patrología y la riqueza desentrañada en los autores antiguos objeto de sus reflexiones científicas. Precisamente, el título que encabeza este volumen: *Paradoxos politeia* —expresión acomodada de la obra *Ad Diognetum*, V, 4— señala, con acierto, los caminos que el celebrado estudioso recorrió en sus investigaciones.

Luego de unas palabras de *felicitazione e d'augurio* enviadas por el Romano Pontífice, junto con su bendición apostólica, para el que ha desempeñado la función de Rector Magnífico en la Universidad Católica del Sacro Cuore, los editores ofrecen una amplísima lista de profesores universitarios e Instituciones investigadoras que se unen con su testimonio al merecido homenaje dedicado a G. Lazzati. Sigue una *bibliografía patristica* de Lazzati que señala su producción investigadora más importante desde el año 1936 hasta 1976. Se han reunido exclusivamente aquellas obras más señeras en el ámbito patristico. Sabido es que el profesor milanés ha contribuido con algunos escritos a otros aspectos de la ciencia.

La *literatura sobre el martirio*, temática del primer apartado del volumen, cuenta con la colaboración de P. F. Beatrice, quien pone de relieve el pensamiento ascético de San Cipriano, respecto al martirio en su obra

De centesima, sexagesima, tricesima; estas páginas (3-24) muestran las dependencias de Cipriano respecto a su maestro Tertuliano. También B. Riposati se ocupa del martirio en el *Peristephanon* de Prudencio; desde la perspectiva que señalan los martirios de Eulalia, Encratides e Inés, se evidencia la sensibilidad del poeta cristiano de la antigüedad (pp. 25-41). Por último, el profesor M. Simonetti contribuye al presente homenaje con un texto inédito sobre el martirio de Magno de Trano: se trata de la publicación de unos folios del código Casanatense 457 (pp. 42-54).

El segundo agrupamiento de artículos posee como denominador común la literatura *apologética*. Así, L. Alfonsi ofrece unas páginas (57-76) en las que pone de relieve la estructura expositiva y didáctica de la primera Apología escrita por Justino; Cristo, centro de la historia, por una parte, y la libertad y dignidad humana, por otra, son los aspectos más destacados. Otro de los apologistas del siglo II objeto de estudio es Teófilo de Antioquía; F. Bolgiani se ocupa de estudiar (pp. 77-118) una obra perdida de dicho apologista: *Adversus Hermogenem*. L. C. Ruggini aporta el trabajo que lleva por título *Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma*; es digna de mención la bibliografía reseñada respecto al período turbulento que siguió al concilio de Nicea, por lo que se refiere a Occidente (pp. 119-144). Finalmente, Tertuliano es estudiado desde dos ópticas diferentes: L. Pizzolato resalta la dialéctica del Africano (pp. 145-177), mientras que J. H. Waszink se detiene en unas breves observaciones al *De testimonio animae* (pp. 178-184).

Diversos estudios sobre los escritores de la escuela *alejandrina* se recogen en el tercer apartado del volumen. A. Ceresa-Gastaldo estudia la interpretación de Orígenes al *Cantar de los Cantares* desde la perspectiva del amor; ponen de manifiesto estas páginas (187-194) la vibración de un alma apasionada que sufre la incomprensión, la condena y el exilio. También es analizada por C. Curti la interpretación realizada por Eusebio de Cesarea a Ps 67,14; destaca la hipótesis de que Eusebio constituya el puente de la exégesis entre Orígenes y san Jerónimo (pp. 195-207). Los acentos del «anticlericalismo evangélico» en Orígenes son puestos de relieve por V. Peri (pp. 208-232); hace ver este autor que, desde la perspectiva espiritual, no se puede sostener, según Orígenes, una fe ciega y absoluta en ningún hombre en cuanto tal. El profesor A. Quacquarelli se detiene en el *De oratione* origeniano; en apretadas páginas (233-246) manifiesta que el capítulo 22 del escrito de Orígenes constituye una auténtica teología trinitaria de la oración. El primer autor que realizó una elaboración filosófica de la doctrina de la creación, en palabras de G. Reale (pp. 247-287), fue el alejandrino Filón. M. Sordi contribuye al homenaje con un estudio sobre el testimonio de Dionisio de Alejandría en la persecución de Valeriano en Egipto; la aparición en 1975 de dos nuevos papiros proporciona a la autora de estas páginas (288-295) nuevos horizontes de investigación. Cierra la presente sección alejandrina una investigación de J. Vogt sobre «el platónico con mitra»; el tema de estudio son las relaciones fe-cultura, en base a la figura histórica de Sinesio de Cirene (pp. 296-307).

Bajo el título *Poesía cristiana*, se ofrecen también tres estudios de Q. Cataudella, J. Fontaine y D. Norberg. En el primero se tiene como

punto de reflexión aquellos versos de Prudencio (*Cathem.* X, 120ss) que hacen referencia a la necesidad de que el grano de trigo sea enterrado; se esclarece su origen escriturístico y los comentarios patrísticos al respecto (pp. 311-317). La simbología cristológica de la luz, desde Prudencio hasta Isidoro de Sevilla, es lo que ponen de manifiesto las páginas (318-346) que abarcan el segundo trabajo. Por último se presenta la edición crítica de un himno de tipo irlandés contenido en los *Bobienses* de la biblioteca nacional de Turín; se trata de unos versos atribuidos a Bobuleno, abad en un monasterio durante el siglo VII (pp. 347-357).

El apartado siguiente, el quinto, está dedicado por entero a ocho investigaciones que poseen de común un nombre: *San Ambrosio*. Abre dicho apartado R. Cantalamessa con un estudio teológico sobre la Pascua en S. Ambrosio; luego de señalar, con breves pinceladas, los hitos más importante, desde el Nuevo Testamento hasta el mismo siglo IV inclusive, recuerda que la teología pascual del obispo de Milán viene explicitada en el término *transitus*, no exclusivamente en el sentido expuesto por Filón de Alejandría, sino también en el que caracterizará San Agustín: el paso de Cristo de este mundo al Padre (pp. 361-375). La investigación arqueológica sobre la basílica de San Lorenzo de Milán se enriquece con las páginas (376-388) aportadas por E. Cattaneo; basándose en la lectura de algunos mosaicos, plantea la hipótesis de que el «san Aquilino» sea un mausoleo y no un baptisterio. Un estudio histórico es el que ofrece G. Fedalto sobre san Ambrosio y la Iglesia de Aquileia; aun con ser abundantes las investigaciones que sobre el respecto se han publicado, precisamente el trabajo aquí presentado posee la ejemplaridad de sintetizar la bibliografía existente al socaire de los acontecimientos más significativos que tuvieron lugar en torno a la metrópoli de Aquileia (pp. 389-405). También la doctrina política ambrosiana tiene un lugar en este apartado: el significado que poseen los términos *victoria* y *cruz*, según M. F. Patrucco, aclaran las relaciones Iglesia-Estado, cuyo papel fue tan importante en el desarrollo de la historia del siglo IV (pp. 406-418). Igualmente, la exégesis del obispo de Milán es puesto de relieve en la presente obra gracias a la colaboración de M. G. Mara; mediante la interpretación de *Rom* 1,20 se manifiesta el amplio conocimiento y penetración teológica que sobre el siglo IV tiene san Ambrosio, a la vez que constituye un eslabón más de la cadena en la tradición cristiana que interpreta la Sagrada Escritura (pp. 419-435). De idénticas características gozan las páginas (436-446) que A. V. Nazzaro ha escrito para el presente homenaje; vienen a constituir unas notas de crítica textual a la reciente obra de G. Banterle (Milano-Roma 1977, p. 42) sobre los escritos morales de san Ambrosio, y de crítica exegética a *Lc* 1,8; 1,12; 2,72; y 3,16 en la publicación de G. Coppa (Milano-Roma 1978, pp. 104, 108, 208ss. y 254) sobre la exégesis del Obispo de Milán. También M. Pellegrino se suma al homenaje con la publicación de un trabajo (pp. 447-457) sobre un tema querido del obispo milanés y familiar a muchos escritores paganos y cristianos: la palabra y el silencio. Concluye este apartado con la exposición de P. Siniscalco sobre las imágenes ambrosianas del bien y del mal (pp. 458-474); dos obras del gran Obispo son objeto de estudio al respecto: el *De Cain*

et Abel y la *Expos. evang. sec. Lucam*, en aquellos pasajes donde aparecen las figuras de Caín y Abel.

Terminando ya la presentación de este volumen, diremos que el último apartado consta de cuatro trabajos más. En primer lugar, P. Courcelle ofrece en su estudio (pp. 477-484) las relaciones existentes entre la literatura pagana y la cristiana; en concreto, aquí vemos esa relación en la semejanza literaria desarrollada por Virgilio (*Aen.* III, 593-718) en la narración del episodio de los Cíclopes, reproducido también por Tácito (*Germ.* XVII, 1), y la descripción que sobre Sansón realiza san Ambrosio (*Epist. ad Vigilium* XIX, 20). O. Montevecchi presenta unas consideraciones terminológicas acerca del uso del *nomen christianum*, su grafía y su pronunciación tanto en versiones griegas como latinas (pp. 485-500); se estudia el empleo de la expresión desde el Nuevo Testamento hasta el siglo IV, con sus variantes respectivas tanto en los escritores paganos como en los cristianos. En tercer lugar se presenta en este apartado que lleva por título *Varia*, unas páginas (501-506) del fallecido A. Pincherle, que dedica una pequeña crítica textual a investigaciones modernas sobre Ireneo (*Adv. haer.* III, 3, 1-2), una anotación de escasa extensión sobre la doctrina pelagiana respecto a la agustiniana, y unas líneas que ponen de manifiesto el modo de utilizar sus fuentes el autor del *Comentario del Apocalipsis*, documento necesario para conocer el desarrollo del monacato en nuestra península durante el siglo VIII. Sirve de broche final al homenaje del profesor G. Lazzati un trabajo de G. Verbeke sobre el tema fe-cultura en uno de los escritores de la última década del siglo IV: Nemesio de Emesa; se pone de relieve la influencia que este autor antiguo tuvo en el pensamiento cristiano, no sólo de oriente, gracias a la elaboración armoniosa de la doctrina cristiana y de la cultura griega que él realizó (pp. 507-531).

No es posible detenernos en todos los trabajos. Uno nos ha parecido especialmente interesante en relación con nuestra personal investigación. Me refiero al titulado *La struttura della I «Apologia» di Giustino*. L. Alfonsi, entre otros méritos, ha tenido el acierto de estudiar la obra de un autor que presenta un problema de siempre: la relación entre la filosofía y la fe; en efecto, tal como se señala, Justino tiene cimentada en ambas su vida intelectual y moral. De ahí su permanente interés. La estructura de la «Apología» da a entender que se trata de una *proclama o de un manifiesto de escuela*: una introducción que comienza en el c. 1 y termina con una significativa conclusión en el c. 12; pero, con el fin de persuadir a los amantes de la verdad, añade la parte que forma la verdadera y propia apología, comprendiendo los cc. 13-60. En esta parte central de la «Apología», Justino, poniendo toda su fe en la verdad, trata de mostrar lo que Rauschen llama «ampliación del ciclo de pruebas», y lo hace de una manera expositiva y didáctica, característica del maestro y del exégeta: la verdad de que Cristo es el centro de la historia, y refuta, una a una, las acusaciones hechas contra los cristianos. Por último, una conclusión, que abarca los cc. 61-67, y una petición final, cierran la obra. El estilo literario de Justino, un tanto deslabazado y con digresiones frecuentes, recuerdan sus tiempos de escuela en la capital del Imperio. Pero el desorden no es tal, como demuestra Alfonsi, que su obra no posea una estruc-

tura interna, con una finalidad bien definida: exponer la verdad del cristianismo. Precisamente esta es la aportación del trabajo que nos ocupa. No obstante, permanece sin solucionarse la vieja cuestión de si las dos Apologías de Justino son realmente dos, o, por el contrario, la denominada segunda es, como afirma casi la unanimidad de los críticos, que siguen a E. Schwartz y Quasten, un mero apéndice o compendio de la primera. Efectivamente se echan en falta unas pequeñas líneas que abordaran este problema.

Finalmente, en una valoración de conjunto, el contenido del volumen manifiesta que no se trata de una simple adición de trabajos. Los editores han tenido el acierto de dividir este libro en aquellos apartados más significativos en los que pudiera englobarse la obra de investigación de G. Lazzeri. En efecto, el cañamazo unificador de la obra que reseñamos es el profesor aquí enaltecido. Es verdad, por otra parte, que la valoración que habría que dar no sería necesariamente uniforme, debido a la variedad de los autores colaboradores; pero, en conjunto, hemos de felicitar el trabajo, por lo que supone de contribución no sólo a la efemérides que se data, sino a las investigaciones patrísticas con que se celebra. Los diversos aspectos dogmáticos, históricos, litúrgicos, paleográficos y arqueológicos que la obra presenta son dignos de destacar a la vez que evidencian las muchas posibilidades que aún encierra la literatura cristiana de la antigüedad.

MARCELO MERINO

José JANINI, *Manuscritos litúrgicos de las Bibliotecas de España*. I. *Castilla y Navarra*; II. *Aragón, Cataluña y Valencia*, Burgos, ed. Aldecoa, («Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos», nn. 38 y 38/2), 1977 y 1980, 340 y 448 pp., 18 × 25.

José JANINI, *Liber Misticus de Cuaresma y Pascua* (Cod. Toledo, Bibl. Capit. 35.5), Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes («Serie Litúrgica. Fuentes», II), 1980, 170 pp., 17 × 24.

1. José Janini ha realizado una labor benemérita en la edición de textos litúrgicos y catálogos de libros litúrgicos existentes en las bibliotecas de España.

En el volumen que reseñamos se recogen los libros litúrgicos de Avila, Burgo de Osma, Burgos, Cáceres, Córdoba (Bibl. Capitular y Episcopal), Coria, El Escorial, Granada, Jaén, León (Arch. de la Catedral y de la Colegiata de San Isidoro), Lugo, Madrid (Academia de Historia, Archivo Histórico Nacional, Museo Arqueológico Nacional, Fundación Lázaro Galdiano, Biblioteca del Palacio Real y del Marqués de Villarreal de Alava), Orense, Oviedo, Pamplona (Arch. de Navarra y de la Catedral), Plasencia, Salamanca, Santiago de Compostela (Arch. Capitular y de la Universidad), Santo Domingo de la Calzada, Santo Domingo de Silos, Segovia,



Sevilla, Sigüenza, Soria, Toledo (Bibl. Provincial y del Museo de Santa Cruz), Tuy, Valladolid y Zamora.

Desgraciadamente no están todos los manuscritos litúrgicos que esas ciudades guardan en otras bibliotecas privadas, como la de Las Huelgas en Burgos, y la de Sabáburu, Conde de Heredia Spinola, en Madrid, y otras más. Con un poco más de esfuerzo nos hubiera presentado un catálogo más completo de los manuscritos litúrgicos de Castilla y Navarra, que buena falta nos hace. De todos modos, no desmerece el trabajo hecho, pues, además de ofrecernos el catálogo de las principales Bibliotecas y Archivos de Castilla y Navarra en este volumen, se describen por vez primera bastantes colecciones, como la del Palacio Real de Madrid, Museo Lázaro Galdiano, Archivo Histórico Nacional, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Biblioteca Colombina de Sevilla y las de algunas diócesis españolas, como Ávila, Coria, Lugo, Oviedo, Pamplona, Plasencia, Santiago de Compostela, Segovia, Tuy, Zamora y otras.

En algunas ocasiones se ha servido de la ayuda de A. M. Mundó en los trabajos de catalogación, sobre todo de los códices visigóticos. Esto es ya una buena garantía del trabajo que aquí presentamos, pues A. M. Mundó era uno de los que más severamente juzgaron los primeros trabajos de Janini en este sentido.

Precede al catálogo de manuscritos litúrgicos en este volumen una introducción, dividida en dos capítulos. En el primero expone los orígenes del «Liber Sacramentorum» y su influjo en la España visigoda, remontándose a los «Libelli Missarum» de Letrán, y a su difusión en España de los mismos. Luego trata de la ordenación gregoriana del «Liber Sacramentorum» y del influjo del Sacramentario Gregoriano en los libros de culto organizados por San Julián de Toledo. En el segundo expone las posibles fuentes visigodas de los Sacramentarios romanos. El autor ve en el llamado Sacramentario Veronense algunas plegarias añadidas procedentes de la antigua liturgia hispana. Ve también influencia visigótica en el Sacramentario Gelasiano *Vetus*, según el manuscrito vaticano Reginese Latino, 316. También en el Suplemento al Sacramentario Gregoriano redactado por San Benito de Aniano y en el mismo Sacramentario Gregoriano, reconstruido según los antiguos manuscritos. En todo esto hay excesivas conjeturas. El autor dice al comienzo de su introducción que ha seguido un método rigurosamente realista y que es preferible confesar la propia ignorancia en puntos oscuros a tejer hipótesis sobre hipótesis, sin fundamento cierto en los manuscritos. En algunos puntos estudiados en la introducción, parece haber olvidado ese sabio criterio.

Es cierto que el llamado Sacramentario Veronense nunca fue un libro litúrgico. Es sólo una compilación de «Libelli Missarum». Pero no se puede decir lo mismo de esos «libelli», como tan categóricamente lo afirma el autor.

No sabemos por qué da tanta importancia el autor a un trabajo suyo aparecido en 1958 sobre el supuesto origen gelasiano (del Papa Gelasio I) del llamado Sacramentario Veronense. Tal atribución no era nueva. Dom Capelle, en 1945-1946, publicó en la «Revue Bénédictine» un trabajo sobre formularios de Misa del Papa Gelasio I en dicho Sacramentario. En 1950 C. Coeberg indicó al Papa Gelasio I como autor del Sacramen-

tario Leoniano o Veronense, en «Ephemerides Liturgicae». Todo esto resulta difícil admitirlo. El mismo autor afirma que hoy «sería más cauto en el ensayo del noble juego de las atribuciones». Y lleva razón. Son muchas las incógnitas que envuelven al manuscrito 80 (85) de la Biblioteca Capitular de Verona. La mera crítica interna tiene poco peso en codicología. La existencia de lugares paralelos en diversos libros litúrgicos poco dice de su dependencia recíproca. Es necesaria otra clase de argumentos para deducir quién influye en quién. De no tener mayores razones pensamos que bastaría con señalar esos lugares paralelos. Ya es suficiente tenerlos en cuenta en orden a una posible aclaración del problema que ellos suscitan.

Teniendo tantos temas posibles para tratar en la introducción, creemos que hubiera sido preferible no centrarse en el tema de los Sacramentarios Romanos y su posible relación con los libros de la antigua liturgia hispana.

2. El segundo volumen tiene las mismas características que el primero y corresponde a las regiones de Aragón, Cataluña y Valencia. Se insertan en él los repertorios de los libros litúrgicos de Barcelona (Arch. de la Catedral, de la Corona de Aragón, Diocesano, Histórico de la Ciudad, Bibl. de Cataluña, Bibl. Universitaria. Colección Capdevilla), Gerona (Bibl. Capitular, Arch. de la Catedral, Bibl. Provincial, Bibl. del Seminario Diocesano y Museo Diocesano), Huesca (Arch. Capitular y de la Curia Diocesana), Lérida (Arch. de la Catedral, Museo Arqueológico del Seminario Diocesano), Montserrat, Morella, Palma de Mallorca, Reus, San Juan de las Abadesas, Seo de Urgel, Solsona, Tarazona, Tarragona (Arch. Catedral, Museo Diocesano, Arch. Histórico Archidiocesano, Bibl. Provincial), Teruel, Tortosa, Valencia (Bibl. Capitular, Bibl. Universitaria, Colegio de Corpus Christi), Vallbona de las Monjas, Vic, Villanueva y Geltrú, Zaragoza (Bibl. Capitular de La Seo, Bibl. Universitaria y Seminario de San Carlos). Se añaden libros litúrgicos que corresponden al volumen primero: Badajoz (Catedral), Guadalupe (Bibl. del Monasterio) y Madrid (Bibl. Nacional y de Lázaro Galdiano). Entre los dos volúmenes suman un total de 924 manuscritos de textos litúrgicos que añadidos a los ya publicados en los catálogos de la Biblioteca Nacional y Catedral de Toledo dan un total de cerca de tres mil manuscritos de textos litúrgicos.

La introducción también consta de dos capítulos. El primero, redactado por M. S. Gros, trata de los ritos de la Tarraconense y Narbona. El segundo del propio J. Janini tiene por tema los sacramentarios hispánicos de la liturgia romana. El primer estudio no aporta nada nuevo al tema de que trata, bastante conocido por otros estudios, y, desde luego, encaja mal en el tema del volumen. Ya que los manuscritos insertados sólo datan desde el siglo IX en sólo un manuscrito y dos fragmentos: desde esa época hasta el concilio de Trento no dice nada y sería interesante ilustrar y referir los muchos ejemplares de libros litúrgicos de ese período insertados en el presente catálogo.

Más interesante es el trabajo del doctor Janini sobre los sacramentarios hispánicos de la liturgia romana, pues por vez primera se ofrece a los estudiosos, del libro romano de la Misa, como muy bien dice el autor,

una relación completa de los sacramentarios conservados en las bibliotecas y archivos de España. Son un total de 140 ejemplares de los cuales medio centenar son códices y el resto fragmentos, desde fines del siglo X. Janini hace un estudio interesante sobre un tema de gran importancia para la historia de la liturgia, aunque ya existían trabajos autorizados que daban no poca luz sobre el mismo, como son las ediciones de los libros litúrgicos de Vic y Ripoll, llevadas a cabo por el insigne benedictino de Montserrat, P. A. Olivar, y los que anteriormente hizo el P. Fereses. Hace notar el autor que una docena de sacramentarios romanos fueron importados de Francia e Italia, de los cuales algunos proceden de bibliotecas de coleccionistas y otros debieron entrar en España después del siglo XII. El único ejemplar, ciertamente utilizado no sólo en el culto, sino como modelo de ulteriores libros de Misa, es el llamado Misal de San Rufo (manuscrito 11 de la Biblioteca Capitular de Tortosa), escrito en Avignon para Gaufredo, primer obispo después de la restauración de la diócesis de Tortosa. A excepción de este caso, se ignoran los modelos importados como fuentes directas de los liturgistas aragoneses, catalanes y castellanos. Hoy un conocimiento mejor de las fuentes manuscritas ha permitido al autor clasificarlos en tipos bien definidos.

En este capítulo de la introducción se ocupa primero el a. del sacramentario pirenaico y luego de los libros para la Misa en Aragón y aun en Castilla. En este último punto hay que tener en cuenta que el proceso de romanización litúrgica fue lento en Cataluña, y más en Castilla y Aragón debido a decisiones de los reyes y de los concilios: en 1071 para los monasterios aragoneses de San Juan de la Peña, San Victorián de Asán, San Andrés de Fanlo y para la iglesia de San Pedro de Loarre. Para Castilla fue decisivo el concilio de Burgos del año 1080. Fue lamentable esto, pues la impronta de los libros litúrgicos que aparecen desde entonces carecen de un sello propio: el cambio fue tan brusco que no les dio tiempo material para redactar su propio formulario litúrgico y tuvieron que limitarse a copiar los modelos importados, principalmente de Francia, y añadir a lo sumo algún formulario para el respectivo patrón de la iglesia. Los pocos formularios litúrgicos de creatividad indígena que aparecen, sobre todo a partir del siglo XII, tienen la impronta del antiguo rito hispano, como es bien palmario en la secreta de la misa para la Translación de San Félix presbítero en el Misal plenario de San Millán de la Cogolla que se encuentra en la Real Academia de la Historia de Madrid. Mucho nos extenderíamos sobre los temas presentados y sugeridos en este trabajo del Dr. Janini, pero no podemos alargarnos demasiado.

En cuanto a la serie de repertorios de manuscritos de textos litúrgicos hay, como reconoce el mismo autor, algunas imperfecciones e inexactitudes. Las condiciones de penuria económica en que trabaja el autor y se hacen estas ediciones le hace acreedor a que se tenga gran consideración con su benemérito trabajo. El esfuerzo realizado por J. Janini —repetimos— merecería una holgada subvención de Fundaciones culturales.

También en este volumen se describen por vez primera muchos manuscritos y fragmentos.

Como promete el a. en el primer volumen se incluyen aquí valiosos índices de materias, autores, miniaturas, iluminadores, copistas, poseedo-

res, procedencias y el cronológico que facilitan mucho, como óptimo instrumento de trabajo, el manejo de esta obra. Sin embargo, faltan las láminas que promete el a. tanto en negro como en color, sin duda para no aumentar el coste de la edición.

No obstante las deficiencias apuntadas, felicitamos al doctor Janini, al que apreciamos desde hace años, por sus muchos y buenos trabajos sobre los formularios litúrgicos de España y otros trabajos suyos de liturgia.

3. La tercera obra que aquí reseñamos nos ofrece la transcripción de los Oficios y Misas del tiempo de Cuaresma y parte de la Semana Pascual del antiguo rito hispano. También aquí el factor económico ha sido determinante en la edición del *Liber mysticus* de Cuaresma y Pascua tal como se conserva en el manuscrito de la catedral de Toledo 35,5, pues para reducir los costes de su edición sólo se han impreso los inicios y finales de las largas lecturas bíblicas. Por ese motivo se da sólo aquí el formulario íntegro de la Misa del domingo quinto de Cuaresma y no las otras que coinciden con las del *Liber Missarum* cuya edición espera ofrecer el a. en un plazo próximo.

Precede una larga y adecuada introducción en la que se describe el manuscrito, se fija su datación en el siglo XIII o algo después, y no como habían indicado otros autores que lo adelantaban a los siglos IX-XI. Luego presenta una breve historia del códice. En cuanto a su contenido nos da el autor datos de gran interés para la historia de la liturgia. Se llama *místico* por ser una fusión de breviario completo y misal plenario. Su arquetipo no se remonta más allá del siglo X. Sin embargo, no pocos de sus elementos proceden de la época visigótica. No obstante, las diferencias son muy notables y el a. se encarga de indicarnos, al mismo tiempo que sus semejanzas, por ejemplo en la numeración de los domingos de Cuaresma, en las llamadas Misas «dislocadas» (por obra del compilador), en la Misa del quinto domingo de Cuaresma que no existe en el *Liber Missarum*, en el sistema de lecturas, en la bendición de los ramos el domingo de ese nombre, en el Jueves Santo, en el Oficio del Viernes Santo, en la bendición de la luz y del Cirio en la Vigilia Pascual, en las lecturas y oraciones de esa misma Vigilia, en los Oficios dominicales de Cuaresma y en las Misas y Oficios del ciclo de Pascua. Por todo esto, el a. deduce que el libro «místico» de Cuaresma y de Pascua es un valioso testimonio de una tradición litúrgica toledana, distinta de la tradición visigótica, testimoniada en las demás fuentes manuscritas, derivadas de la ordenación de los libros de la antigua liturgia hispana por San Julián de Toledo.

En el capítulo tercero da el a. un resumen de las novedades y adiciones que introdujo en las Misas de Cuaresma y Pascua Alfonso Ortiz que preparó la edición del llamado Misal Mixto Mozárabe de Cisneros. Lo mismo hace en el capítulo cuarto con respecto al Oficio de Cuaresma y Pascua en la edición del llamado Breviario Mozárabe de Ortiz.

En esta edición el a. combina la exactitud de la transposición del manuscrito y la comodidad de los estudiosos, añadiendo u omitiendo palabras con unos signos determinados con lo cual facilita mucho la lectura y utilización de esta obra. Otros signos encierran letras o palabras al lado

de la línea a veces por el mismo copista y otras por los correctores de la segunda mitad del siglo XIII; se señalan con un asterisco las piezas con notación musical; se dan en notas los textos paralelos con el Antifonario de León; se indican las variantes, no meramente ortográficas del Oracional Visigótico.

Valoran esta edición, además del índice general de formularios, varios apéndices sobre lecciones (lecturas) y concordancias: Concordancias «Ad Vesperum», Concordancias «Exeunte Vespera», Índice de fórmulas litúrgicas, Índice Bíblico, Índice filológico e Índice onomástico.

Lo único que lamentamos en esta edición es que no haya sido completa, de tal modo que no se tenga que ir a buscar los textos íntegros de las lecturas bíblicas en una futura edición del *Liber Commicus* y de los otros formularios litúrgicos, salvo para el Domingo quinto de Cuaresma, en el *Liber Missarum* que el a. promete para una fecha próxima. No obstante, hemos de celebrar y agradecer que lo hecho en esta ocasión se deba a la ayuda del actual Cardenal-Arzbispo de Toledo y al Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de Toledo que patrocina esta edición.

MANUEL GARRIDO

J. LÓPEZ DE SALAMANCA-P. MARTÍNEZ DE OSMA, *La confesión y las indulgencias. Prerreforma y Tradición*, Presentación y edición crítica de dos tratados inéditos, por Ramón HERNÁNDEZ, Salamanca, Ed. San Esteban («Biblioteca de Teólogos Españoles», n. 29.A 13), 1978, 196 pp., 17 × 24.

El profesor Ramón Hernández Martín O. P., investigador del Instituto Histórico Dominicano del Estudio Teológico de San Esteban y Director del «Archivo Dominicano» que edita el citado Instituto, ha publicado dos inéditos de Juan López de Salamanca, dominico fallecido muy anciano en 1479 y gran teólogo controversista. Hernández inició este trabajo de transcripción, que es, sin duda alguna, una importantísima contribución a la Historia de la Teología española, al comprobar los errores e inexactitudes en que había incurrido don Marcelino Menéndez Pelayo. En efecto, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, da noticia de una serie de textos de Pedro de Osma († 1480, siendo profesor de prima en la Universidad de Salamanca), conservados en un manuscrito de la Biblioteca Apostólica Vaticana (Vat. Lat. 4149), que el mismo Menéndez Pelayo atribuyó equivocadamente a Pedro de Osma en su totalidad, cuando en realidad es de su oponente Juan López de Salamanca, que cita largos párrafos de Osma.

Ramón Hernández había dado a conocer substancialmente las conclusiones de su investigación en la X Semana de Teología sobre el Sacerdocio (Facultad Teológica del Norte de España, sede de Burgos), en el verano de 1977. Ahora ofrece un estudio preliminar más completo, con una amplia

síntesis doctrinal de la obra de López de Salamanca; una bibliografía exhaustiva; el manuscrito Vaticano Latino 4149: *Articulos quodlibet magistri Petri Osma cum suis impugnationibus ad singulos per fratrem Iohannem Luppi salmantini*; el manuscrito 17-24 de la Biblioteca Capitular de Toledo: *Defensorium fidei Christi contra garrulos preceptores* (que en realidad, y salvo el título, está redactado en castellano por López de Salamanca); y cuatro índices: bíblico, canónico y de autores citados por Juan López en esos inéditos ahora exhumados, más el índice general. Como apéndice ofrece, a dos columnas, un estudio comparativo entre la transcripción de Menéndez Pelayo y la suya propia, que corrige aquélla.

La actitud de Ramón Hernández con relación a los dos teólogos castellanos biografiados está clara desde la primera página de su *presentación*: «Pedro de Osma se adelanta a los reformistas heterodoxos, que van a venir luego; Lutero y Calvino no surgieron solitarios e intempestivos como hongos del desierto; otros les sirvieron de base, donde se gestaron sus ideas hasta llegar a crecer y suspirar por la independencia». En cambio, Juan López de Salamanca (según otros documentos, Juan López de Zamora) sería el esforzado teólogo que habría puesto coto a las excentricidades y herejías de Pedro de Osma. El juicio de Hernández es exacto en cierto sentido, pero me parece un tanto exagerado, en otro. No cabe duda de que Pedro de Osma se equivocó en algunas afirmaciones sobre el sacramento de la penitencia y sobre el tema de las indulgencias. Pero, a priori, ¿se puede considerar que Osma es ¡nada menos! que el precedente inmediato de Lutero y Calvino, cuando fue convencido contradictor del verbosismo español (una forma de nominalismo) y converso tomista, quizá el primero que introdujo el comentario escolar a la *Summa Theologiae* en la Universidad de Salamanca?

El estudio del pensamiento de Osma no es fácil, por la desaparición de las dos obras en que principalmente exponía sus puntos de vista sobre la penitencia cristiana: su *Quodlibetum*, del que ofrece largos extractos —a veces párrafos literales— Juan López de Salamanca, y el hasta ahora desconocido —Ramón Hernández lo ha detectado— *De confessione*. Por otra parte, las tesis, tal como están referidas en la Bula condenatoria de Sixto IV deben ser leídas a la luz del Acta del Sínodo de Alcalá (1479), mucho más expresiva (así lo hace la edición del *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger-Schönmetzer). Tampoco debe olvidarse que tanto Osma como López de Salamanca tienen —como todos los demás teólogos españoles del siglo XVI: Eiximens, El Tostado, Torquemada, Préxamo, Diego de Deza, etc.— una concepción todavía muy deficiente sobre la cuestión de la potestad de orden y la potestad de jurisdicción. Si bien Osma se equivocó al decir que la sola contrición podía perdonar los pecados, sin relación alguna con el poder de las llaves (entendiendo por ello, que bastaba la potestad de orden para perdonar la culpa de los pecados, puesto que la potestad de jurisdicción absolvía la pena temporal); no es menos cierto que López de Salamanca se equivocó también al tachar de errónea la tesis osmiana, según la cual las indulgencias concedidas por el Romano Pontífice sólo se aplican a las almas del Purgatorio a modo de sufragio. Como se sabe, el de Salamanca creía, por el contrario, que las indulgencias se aplicaban de modo absoluto, con lo que ignoraba la Bula *Salvator noster*



de Sixto IV, dictada tres años antes de su polémica con el de Osma. Es más, opinaba que se podía absolver en todo o en parte la pena temporal del Purgatorio, a voluntad del ministro...

Es muy de agradecer que la edición, que ahora reseño, sea crítica. Bien es verdad que sólo existe un ejemplar del manuscrito Vaticano Latino 4149; y que sólo hay dos códices del texto castellano, conservado en Toledo y copiado posteriormente en el siglo XVIII. Sin embargo, Hernández ha compulsado todas las citas (tanto implícitas como explícitas) que figuran en los dos ensayos de López de Salamanca y ha facilitado sus referencias bibliográficas completas y, además, con muy pocas abreviaturas... Merced a esta labor, podemos saber que Juan López de Salamanca argumenta con más de 150 referencias al *Corpus Iuris Canonici*; que el autor que más veces cita es San Agustín, seguido de Santo Tomás de Aquino; y que maneja con gran soltura la Sagrada Escritura, siendo sus libros preferidos los Salmos y el Evangelio según San Mateo.

Y, por último, añadamos otro motivo de interés de esta edición: la publicación de un texto teológico del siglo XV redactado en lengua castellana. A buen seguro que también se lo agradecerán los historiadores de los orígenes y evolución de la lengua de Castilla.

J. I. SARANYANA

Angelo PAREDI-Marialisa BERTAGNONI-Cesare GRAMPA (eds.), *Idea di Thomas More*, Vicenza, Neri Pozza Editore («Nuova Biblioteca di Cultura», n. 37), 1978, 316 pp., 14 × 21.

Thomas MORE, *Utopia*, texto latino, versione italiana, introduzione e note di Luigi FIRPO, Vicenza, Neri Pozza Editore («Nuova Biblioteca di Cultura», n. 38), 1978, 316 pp., 14 × 21.

Con ocasión del quinto centenario del nacimiento del insigne humanista inglés Tomás Moro, mártir de la fe cristiana bajo Enrique VIII, el Centro di Cultura «Giancarlo Puecher» decidió ofrecer a la memoria del que fue Gran Canciller de Inglaterra los dos volúmenes que ahora reseñamos.

En la presentación del primero de ellos, Virginio Rognoni, presidente del citado Centro di Cultura, justificaba la edición por fidelidad «a una ineguagliabile tavola di valori» y como recuerdo a Giancarlo Puecher, militar que adoptó el ideal de Tomás Moro como pauta de su comportamiento en horas extremadamente difíciles para Italia.

Idea di Thomas More es un volumen misceláneo, que consta de tres partes bien diferenciadas. En primer lugar, una cronología muy detallada de la vida de Tomás Moro y el breve testimonio de Francesco Cossiga. Sigue después un amplio capítulo en que se recopilan una serie de escritos menores de Tomás Moro (setenta epigramas, sus oraciones en la Torre de Londres durante su cautiverio y tres cartas escritas desde la cárcel) y dos declaraciones sobre su persona, debidas a Erasmo de Rotterdam y

a Nicolás de Schönberg. Finalmente, la tercera parte recoge ensayos sobre la figura del venerable humanista, salidos de las plumas de Victorio Mathieu, Leonardo Verga, Germain Marc'hadour, Luigi Firpo y Marialisa Bertagnoni. El libro se cierra con una cuidada selección bibliográfica moderna y un índice onomástico.

El segundo volumen ofrece una magnífica edición bilingüe de la *Utopia*, la obra más conocida de Moro. El texto latino ha sido tomado del tomo IV de la Yale-Edition (año 1965, reprint de 1975), que fue preparado por Surtz y Hexter. La traducción italiana es obra de Luigi Firpo, catedrático de Doctrina política en la Universidad de Turín. Esta versión ha sido enriquecida con 295 notas explicativas, y va precedida de una breve introducción, en la que se resume brevemente la vida de Moro y se da cumplida noticia de las distintas ediciones de la *Utopia*, desde la primera que vio la luz en los Países Bajos, en 1516, cuando su autor era todavía un desconocido fuera de los estrechos círculos de humanistas centro-europeos. La espléndida tipografía y la cómoda composición del texto (latino en páginas pares, italiano en páginas impares) hacen muy grata su lectura.

Tanto uno como otro volumen cuentan con algunas ilustraciones, consistentes en elaboraciones gráficas sobre los conocidos retratos de Durero y de Holbein. El formato es muy manejable. Lástima —por poner un único reparo— que la encuadernación sea débil en extremo.

J. I. SARANYANA

SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *Doctrina y piedad mariana en la España del siglo XVI. Rasgos de su historia*, Salamanca («Estudios Marianos», vol. XLIV), 1979, 347 pp., 16,5 × 23.

El presente volumen de *Estudios Marianos* recoge un conjunto de trabajos leídos en la XXXV Semana de Estudios Marianos, que tuvo lugar en el Monasterio-Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, del 19 al 23 de septiembre de 1978. El tema general de la *Semana* fue el que aparece en el título del volumen que nos ocupa. Se pretendía preparar el programa de trabajo con vistas al VIII Congreso Mariológico Internacional de Zaragoza (octubre 1979).

Dentro de este tema histórico general se marca una doble vertiente de estudio que señala, de algún modo, una cierta orientación a los trabajos: por un lado, la doctrina teológica mariana, el aspecto más dogmático, especulativo; por otro, el culto y la piedad marianas, es decir el aspecto más práctico, más conectado con la vida religiosa concreta. Obviamente no se pretendía abarcar todos los temas que podría ofrecer al estudio el rico siglo XVI español, sino sólo presentar un cierto muestreo de temas que sirviesen de adelanto y de experiencia para un conjunto de estudios



más amplio, que se habría de llevar a cabo con ocasión del citado Congreso Mariológico Internacional del año siguiente.

Pero pasemos a exponer, ya más en detalle, los estudios que integran la obra reseñada. Efectivamente éstos se pueden dividir en dos grupos distintos: los que se refieren a la *piedad*, y los que tratan de la *doctrina* mariana, según la doble vertiente señalada en el propio título del libro. Los que versan sobre la piedad y el culto mariano son los más numerosos, y forman un conjunto variado que ofrece un panorama bastante significativo de la gran riqueza del culto y piedad marianas en esta época. En esta sección encontramos temas estrictamente litúrgicos, como el desarrollado por el P. Garrido; temas literarios y artísticos, como el estudio de los *gozos* del P. Bartina, o la iconografía de Nuestra Señora de Guadalupe del P. Montes Bardo, o el interesante estudio del P. Llamas sobre los colofones marianos, en los libros de esta época; estudios sobre los Santuarios marianos como el de L. M.^a Herrán, o sobre una de las prácticas primordiales de culto y piedad marianas: el Santo Rosario, referido en este caso a la Orden Cartujana, estudio realizado por J. Ibáñez-F. Mendoza; temas relacionados con la historia del culto cristológico-mariano: la Pasión de Jesús y la Compasión de la Madre, y a este respecto hay que citar el estudio del recientemente fallecido P. Aldama, el del P. García Miralles, y el del P. Calvo Moralejo.

Ante la imposibilidad de reseñar aquí de un modo particularizado cada estudio, por razones obvias, me detendré brevemente en el que considero más significativo. El estudio del P. Garrido, *La liturgia mariana española en el s. XVI*, sin pretender abarcar todo este riquísimo campo, se ciñe tan sólo a cuatro aspectos concretos: a) la liturgia inmaculista; y aquí analiza los diversos formularios para la misa de la Inmaculada, así como el singular fenómeno de la Misa del Gallo en la fiesta de la Inmaculada, en la localidad de Molina de Aragón; b) el *Gloria in excelsis* mariano, en donde expone y analiza los misales con Gloria mariano; c) Oraciones en fiestas marianas, haciendo recorrido por diversas fiestas marianas y presentando textos de oraciones litúrgicas, sobre todo tomadas del Misal y Breviario benedictino de 1568; d) himnos marianos; se ciñe tan sólo a los que aparecen por primera vez en esta época y expone hasta seis grupos distintos de himnos en torno a festividades marianas. En conjunto, el trabajo del P. Garrido está bien documentado y tiene el gran mérito de resumir y estructurar un arsenal inmenso de datos en las breves páginas de un estudio de este género. Arroja mucha luz acerca de la gran riqueza de expresiones culturales y litúrgicas en esta época española.

Por otra parte, están los trabajos que versan sobre la doctrina teológica mariana. Son concretamente dos: el del P. Bengoechea sobre la Virgen en la vida y obra de Arias Montano; y el de J. Polo Carrasco sobre la doctrina mariológica de F. de Vitoria. Ciñámonos a este último. Consta de cuatro partes bien diferenciadas: la primera es una introducción en que se plantea el estudio y sus límites; la segunda alude a las fuentes del pensamiento del Maestro Vitoria sobre esta materia; la tercera expone el método teológico (que Vitoria innovará y que tanta fama alcanzará) y su aplicación a la materia mariológica; y la cuarta, la más breve, en la que expone los principios mariológicos de Vitoria. El trabajo en sí está

realizado con seriedad y supone una aportación indudable, aunque debemos esperar a la obra completa para dar un juicio definitivo.

El presente volumen finaliza con dos estudios bibliográficos, quizá demasiado particularizados: fondo mariano de la biblioteca Colombina del P. Bengoechea, y escritores marianos de la Cartuja en el siglo XVI, de Ibáñez-Mendoza.

Si tuviéramos que hacer un balance final de la obra que presentamos, tendríamos que enjuiciar sobre todo si ha conseguido los objetivos que pretendía: que sirviera de experiencia y de ensayo, de preparación para los futuros estudios del Congreso Mariológico Internacional; y en este sentido se puede afirmar que dicho objetivo se ha cumplido plenamente. Y, en segundo lugar, ofrecer una cierta idea sobre la piedad y culto marianos durante el siglo XVI en España, así como sobre la doctrina teológica mariana. A mi modo de ver, en el aspecto del culto y la piedad, se ha conseguido más plenamente que en el aspecto doctrinal, en el que la muestra que se ofrece es demasiado reducida, sobre todo si se tiene en cuenta la gran riqueza teológica del siglo XVI español. Pero, este nuevo volumen supone una aportación valiosa en un campo hasta ahora bastante inexplorado.

JUAN BELDA PLANS

SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA, *La Virgen María en la religiosidad española del siglo XVI*, Salamanca («Estudios Marianos», vol. XLV), 1980, 364 pp., 16,5 × 23,5.

«Culto y piedad mariana en el siglo XVI», era el tema general del VIII Congreso Mariológico Internacional, que tuvo lugar en Zaragoza en octubre de 1979. Como en casi todos los Congresos Internacionales, era doble el programa: el de las sesiones generales que estudiaba temas de ámbito preferentemente universal; y el de las secciones por áreas lingüísticas, en que se presentaban estudios relativos a las naciones de las lenguas respectivas. El grupo más numeroso fue el de los hispanohablantes, con una cincuenta de ponencias, en que se estudiaba el fenómeno de la piedad mariana en la España de la evangelización de América.

El presente volumen de «Estudios Marianos» es una *selección* de los temas leídos en la sección española, cuya totalidad se publicará en las Actas del Congreso. La selección es como un corte transversal en que se reflejan las diversas manifestaciones del culto y la piedad mariana en España y América: teología, liturgia, catequesis; y la refluencia de estas fuentes sobre la base amplísima del Pueblo de Dios en sus manifestaciones externas: poesía, literatura y, de una manera especial, las cofradías, ámbito comunitario donde se fomenta y acrecienta la piedad hacia Santa María.

La teología del culto en la obra del P. Vázquez la estudia Martínez Sierra. Las figuras bíblicas del Antiguo Testamento proyectadas sobre la



Virgen, tal como las explica Francisco de Avila, son objeto del estudio del mariólogo L. Díez Merino. A. María Rodríguez Cruz estudia el ambiente mariano de la Universidad de Salamanca y su proyección hacia las universidades hispanoamericanas.

Los temas litúrgicos son varios. Garrido Bonaño estudia los himnos marianos aparecidos en este siglo. Meseguer hace un resumen de la historia del Breviario del Cardenal Quiñones y J. García Hernando estudia la devoción a la Inmaculada en la catedral de Segovia en el siglo XVI.

Uno de los factores básicos que alimentaban la devoción a la Virgen María eran los libros que, gracias a la imprenta, tenían cada día mayor difusión. Así las «Vita Christi Cartujano» y sobre todo la ininterrumpida cadena de los «Flos sanctorum» que llena todo el siglo y el siglo posterior, son estudiados por L. M. Herrán. El P. Llamas —Presidente de la SME— aborda un tema, a primera vista discordante: «Mística y Mariología». Pero, luego de estudiar la imagen de María que viven los místicos y la misma vivencia mariana que estos místicos dejen vislumbrar, el autor demuestra, sobre testimonios escritos, que esta vivencia mística tiene un amplio campo de difusión en ese momento.

La poesía es la derivación artística de esta devoción que empapa todas las manifestaciones del espíritu. Monsegú ofrece una interesante muestra de los poetas del tiempo; Calvo Moralejo —Secretario de la SME— presenta a Fray Ambrosio de Montesino, figura señera en tiempos de los Reyes Católicos, redactor del «Breviarium Immaculae Conceptionis» para las Concepcionistas, predicador, prosista y poeta.

Pero el tema que ocupa gran parte del volumen —lo que indica la importancia que se viene dando al tema— son las *Cofradías marianas*, exponente del fervor mariano de los cofrades y, al mismo tiempo, ámbito comunitario que fomentaba y vertía hacia los demás la vivencia de la piedad. García Oro estudia la más famosa de entonces —la Cofradía y Hospital de la Concepción de la Corte—, primero en Aragón, luego en Castilla, con su doble vertiente, cultural y asistencial, distinta y quizá de mayor base que la creada por Cisneros en Toledo (1506). Las de Valladolid son estudiadas por Teófanés Egido, especialista en sociología religiosa, profesor de Historia en Valladolid. Lozano Berenguer hace un largo estudio de las 150 cofradías de la Purísima, de toda la geografía de España, que presenta en orden alfabético y cronológico. El P. Solá estudia la devoción y culto mariano en la diócesis de Barcelona, fijándose en las peregrinaciones, fiestas e iconografía. Cierra el volumen un recuento de las advocaciones marianas de España y América elaborado por María Dolores Ruiz.

Dada la multiplicidad de los autores, ni que decir tiene que no todos los estudios tienen el mismo peso y densidad. Pero del conjunto de los temas, y de la totalidad cuando se publiquen, ciertamente se evidencia la constatación de que la devoción a la Virgen María, en el siglo XVI, era ejemplarmente notable en extensión. Es, asimismo, notoria la intensidad de sus motivaciones y fundamentos teológicos.

Hubiéramos deseado que el tema de la Universidad de Salamanca, y su proyección sobre el Nuevo Continente, se hubiera ceñido más al tiempo y se hubiera ofrecido, documentalmente, mayor especificación en los



datos. Hubiéramos igualmente preferido una delimitación más rigurosa de los poetas marianos, en beneficio de un análisis más a fondo de la teología que empapa los poemas escritos dentro del marco del siglo XVI.

El estudio del P. Llamas, ponderado y profundo, analiza el conocimiento —¿*via pulchritudinis*?, como dijo Pablo VI— que, por cierta conaturalidad, tienen los místicos y expresan definitivamente. Pero no es sólo la imagen mística de María, es la vivencia de la acción maternal de María la que tratan de comunicarnos los místicos. Echamos de menos otros testimonios, además del de S. Francisco de Borja, para comprobar tema tan sugerente como el de la presencia de María en los quehaceres cotidianos. Todos recordamos el dicho de Santa Teresa: «entre los pucheros anda Dios». Aún a costa de haberse alargado, merecía la pena constatar, con más ejemplos, el hecho de esa vivencia mística fuera de los monasterios, en esos circuitos espirituales que, de hecho, proliferaron en la España que el autor designa como «pueblo de oración», para quien la Virgen María ocupaba el puesto que tiene en el plan de salvación.

Es, pues, de felicitar y reconocer el empeño con que la Sociedad Mariológica Española viene haciendo la historia de nuestra Teología y, simultáneamente, trata de profundizar en el misterio de Cristo y de la Iglesia, cuadro donde ocupa un puesto insustituible María, Madre de Dios y Madre nuestra.

LAURENTINO M.^a HERRÁN

Epistolarium Coetaneorum S. Iosephi Calasanctii 1600-1648. VI. Supplementum, collegit et commentariis historicis illustravit et ad prelum paravit Claudius VILA PALA, Romae, ed. Calassancianae («Monumenta Historica Scholarum Piarum»), 1981, X + 435 pp., 16,5 × 23,5.

En 1969 se publicaba en Roma, dentro de la colección *Monumenta Historica Scholarum Piarum*, el primer volumen de cartas dirigidas a San José de Calasanz, fundador de las Escuelas Pías. G. Santha, que preparó la edición, iniciaba así un ambicioso plan que constaba de tres series de publicaciones. En primer lugar, las cartas dirigidas a S. José de Calasanz desde Europa central, entre los años 1625-1648 (publicado en 1969); la segunda consistía en la publicación de las cartas, dirigidas también al Fundador desde España e Italia entre los años 1618-1648 (publicado en 1972). El plan concluía con la edición de un epistolario de contemporáneos de S. José de Calasanz que tenían relación con las Escuelas Pías, pero que no se dirigían directamente a su Fundador. Este epistolario abarcaba los años 1600 a 1648.

Así como las dos primeras series se publicaron cada una en un solo volumen —de 1.262 págs. y 2.291, respectivamente— el editor que continuó la obra del P. Santha ha seguido un criterio distinto para la tercera serie, dividiendo las más de 3.000 págs. de que consta en seis volúmenes siguiendo, además, el orden alfabético de los autores de las cartas.



El sexto volumen de esta tercera serie es el que ahora ha aparecido. Como ya se ha dicho, pertenecen a la serie de cartas de coetáneos de S. José de Calasanz, serie a la que esta publicación pone fin. Es un *suplemento* a esa serie y por ello tiene una estructura diversa a los otros cinco volúmenes. En su *primera parte* se recogen cartas encontradas después de la publicación de los otros volúmenes (que finalizó en 1978), así como cartas diplomáticas y otras que ya han sido citadas en notas de las dos primeras series antes mencionadas. En la *segunda parte*, el editor de este *Epistolarium* ofrece una colección de *documentos*: Breves de los Sumos Pontífices, Decretos del Santo Oficio, Apologías de las Escuelas Pías, y Documentos varios. Obviamente, no se sigue en este volumen el orden alfabético de los otros cinco, sino el cronológico; los seis volúmenes tienen paginación seguida: éste empieza en la p. 2.669.

Como sucede con toda edición de fuentes, es de agradecer siempre la aparición de un libro como el que nos ocupa. C. Vilá, continuador de la obra de Santha, ha realizado un trabajo realmente meritorio no sólo como recopilador, sino también con su labor de ilustración de cartas y documentos a base de notas que ayudan a situarse en el contexto de las personas y acontecimientos a los que cada escrito hace referencia.

La edición está muy cuidada e incluso tipográficamente mejorada en relación con los volúmenes anteriores. Hemos observado, sin embargo, la ausencia de un dato o un texto. En la página 2.936 se anuncia y pone título a la carta de «Ioannes Francisci Mikulik», pero después no aparece el texto de la carta ni la referencia a ningún otro lugar del resto de los volúmenes donde pudiera hallarse.

Al culminar la obra iniciada hace más de diez años, se debe felicitar y prestar homenaje a las personas que la han realizado e impulsado. Ciertamente es un material, el que se nos ha ofrecido a los estudiosos, valiosísimo para conocer la historia no sólo de S. José de Calasanz y de las Escuelas Pías que fundó, sino también para el conocimiento de la historia de la Iglesia en esta época.

CÉSAR IZQUIERDO

Pierre GAUTHIER, *La Pensée Religieuse de Richard Hurrell Froude 1803-1836, Paris*, Ed. Beauchesne, 1977, 189 pp., 21 × 27,5.

Este estudio del Dr. Gauthier, sacerdote de la diócesis de Rodez (Francia), es uno de los raros libros dedicados por entero a Hurrell Froude, una de las figuras centrales del Movimiento de Oxford a pesar de su temprana muerte a los 33 años, en 1836. Los lectores de la *Apologia pro Vita sua* conocen la importancia de este singular personaje en la historia religiosa de Newman, así como su contribución al tono católico del Tractarianismo.

La presente obra se basa en un examen minucioso de los *Remains* de Froude, publicados por Keble y Newman en 1838. Estos escritos póstumos, que comprenden cartas, sermones, ensayos religiosos y un expresivo



diario, proporcionan una cabal imagen de su autor. Gauthier nos ofrece una amplia y documentada información sobre Froude (el libro contiene cerca de 500 notas) que apoya una interpretación correcta de sus ideas y de su carácter, libre del psicologismo de G. Faber (*Oxford Apostles*, 1933) y de otras visiones minimistas o glorificadoras.

La exposición sigue un método analítico y cronológico. En ocasiones es demasiado concisa y otras veces puede resultar vulnerable a críticas menores (omisión del estudio de Froude sobre Tomás Becket, sobrevaloración de la influencia de los noéticos en el Movimiento de Oxford...). Hay sin embargo detalles interesantes sobre la controversia de Newman con el abbé Jaeger en 1834 (pp. 140 s.) y el autor avanza opiniones muy válidas y algo nuevas sobre la influencia de Froude en el origen de la idea newmaniana del desarrollo dogmático (pp. 150 s.).

La selección bibliográfica (pp. 5-7) es adecuada y útil, aunque no se incluyen la edición crítica de las Cartas y Diarios de Newman ni el libro de Ch. Dawson, *The Spirit of the Oxford Movement* (1933), más acertado sobre Froude que los dos citados de Owen Gradwick.

Puede decirse que el libro de Gauthier, escrito sin pretensiones, será sin embargo una obra de obligada consulta por todos los interesados en el Movimiento de Oxford.

JOSÉ MORALES

The Letters and Diaries of John Henry Newman. Vol. IV: The Oxford Movement. July 1833 to December 1834, Ed. at the Birmingham Oratory with Notes and an Introduction by Ian KER and Thomas GORNALL, Oxford, Clarendon Press, 1980, 412 pp., 17 × 23.

La edición crítica de las Cartas y diarios de Newman prosigue su curso de publicación a un ritmo excelente. En tres años han aparecido los cinco primeros volúmenes del tiempo anglicano y puede esperarse que los editores terminen su trabajo —la edición completa de 30 volúmenes— hacia 1983. El presente tomo IV, de singular interés, nos informa sobre el comienzo del Movimiento de Oxford, que se inicia de hecho en el verano de 1833 con la llegada de Newman a Inglaterra después de un viaje de medio año por el Mediterráneo. En septiembre se publican los primeros Tractos, cuya producción corre paralela a una actividad de eficaz agitación pública que, alentada por John Keble, tiene su centro en el Oriel College de Newman y Froude.

Las cartas de este volumen nos proporcionan la detallada historia del escrito que siete mil clérigos de la Iglesia anglicana dirigen, por instigación de los Tractarianos, al Arzobispo de Canterbury, en señal de adhesión y como protesta simultánea contra la legislación secularizadora del gobierno.

La atención del lector resultará especialmente atraída por las numerosas reacciones favorables y desfavorables a la publicación del libro de Newman sobre los *Arrianos en el siglo IV* (nov. 1833), que, más allá de



la investigación histórica, contiene un primer esbozo de la teología del autor sobre la tradición y el conocimiento religioso. En marzo de 1834, Newman publica un primer volumen de Sermones, dedicado a Pusey. La correspondencia nos informa todavía poco en este volumen sobre el gran impacto de este libro, al que seguiría en abril el comienzo de las *lectures* sobre la *via media* y la justificación.

1834 es también el año de los primeros intentos liberales —inicialmente fallidos— para suprimir el carácter confesional anglicano de Oxford mediante la admisión de no conformistas. En noviembre aparece además un artículo de Renn Hampden, *Principal* de St. Mary Hall, que contiene *in nuce* todo un manifiesto de relativismo dogmático. La breve contestación de Newman a la recepción del folleto enviado por el autor (nov. 28: p. 371; cfr. *Apologia*, ed. Svaglic, 61-62) es como el «comienzo de hostilidades en la Universidad». El Movimiento de Oxford entra en su fase polémica.

El volumen recoge 209 cartas escritas por Newman y 117 de otras personas. Los editores han tenido nuevamente el acierto de incluir numerosas cartas de Froude que, excepto en los *Remains*, son difíciles de encontrar. Se publican también seis *memoranda* de Newman sobre temas varios y un total de diez documentos públicos (declaraciones, cartas abiertas, etc.) de gran importancia en la historia inicial del Movimiento de Oxford.

Entre las cartas se incluyen las cinco sobre disciplina eclesiástica dirigidas por Newman al *Record* en octubre y noviembre de 1833 (pp. 63, 76, 87, 94, 101), así como la tensa correspondencia con Whately (pp. 348 s., 356 s.), que se ha publicado también en la edición de Svaglic de la *Apologia* (pp. 326-332).

El estudio de este volumen permite conocer con cierto detalle que los tractarianos no rechazaban toda reforma de la Iglesia anglicana, siempre que se limitara a suprimir abusos y se llevara a cabo por iniciativa de la autoridad eclesiástica (cfr. pp. 376-77); y que en época tan temprana como 1834, Newman alude al carácter no estacionario del movimiento religioso que dirige. «Podríamos —escribe a Hugh Rose— detenernos sin más, pero no podemos moderar o controlar nuestro curso. Es posible que al avanzar estallemos como una burbuja, pero en cualquier caso debemos ir adelante si queremos conseguir algo. Hemos de proseguir hacia una meta o hacia un desarrollo de las verdades que el mundo tiene olvidadas» (p. 158; cfr. p. 118).

JOSÉ MORALES

Pablo BARRACHINA Y ESTEVAN, *Escritos Pastorales. Orihuela-Alicante MCMLIV-MCMLXXIX*, 3 vv., Alicante, 1979, 380, 390 y 396 pp., 15 × 21.

Ya en la antigua liturgia hispánica en la Misa del Obispo se pide que su voz suene como una campanilla espiritual (*Liber Ordinum Mozarabicus*,

ed. Férotin, n.º 291) para señalar, de un modo gráfico, que debía ejercer el *munus docendi* con el ejercicio de la palabra y para alertar a su grey frente a los enemigos que pretendan atacarla. Sin duda, esta tarea del *ministerium verbi* es algo que está metido en la entraña misma de la potestad episcopal. En este sentido recuerda a los Obispos el Concilio Vaticano II que «En el ejercicio de su deber de enseñar, anuncien a los hombres el Evangelio de Cristo, deber que descuelga entre los principales de los obispos, llamándolos a la fe por la fortaleza del Espíritu, o afianzándoles en la fe viva; propónganles el misterio íntegro de Cristo, es decir, aquellas verdades cuya ignorancia es ignorancia de Cristo, e igualmente el camino que ha sido revelado por Dios para glorificarle y por eso mismo para alcanzar la bienaventuranza eterna» (CD, n.º 12).

Estas consideraciones vienen sugeridas por la publicación de los escritos pastorales del señor Obispo de Orihuela-Alicante, con motivo del XXV aniversario de su consagración episcopal y de sus bodas sacerdotales con esta Diócesis. La obra se divide en tres volúmenes, ordenados con un criterio cronológico que va desde el año 1954 a 1979. Comienza con un prólogo de D. Modesto Díez Zudaire, Vicario General de la Diócesis, en el que expone someramente la índole de los escritos reunidos.

Los temas abordados son de características muy variadas, como no puede por menos de suceder en este tipo de obras. Sin embargo, percibimos en una primera aproximación la enorme sensibilidad del autor por las situaciones y los problemas del momento histórico que le ha tocado vivir en los años de su Pontificado. En este dilatado período de veinticinco años se destaca una temática principal motivada por la convocatoria y celebración del Concilio Vaticano II, en el que participa de una manera activa nuestro Prelado. Desde el anuncio de la magna reunión conciliar hay en su magisterio una gran sintonía con esta iniciativa del Romano Pontífice, que se traducirá, entre otras cosas, en una Pastoral en la que, además de exhortar a sus diocesanos para que recen por el Concilio, proclama una serie de disposiciones con el fin de dar a conocer la significación de dicha asamblea sinodal. También a lo largo de su celebración se suceden distintos escritos que tienen como objetivo prioritario este acontecimiento eclesial. Al finalizar, en 1965, se dirige nuevamente a sus súbditos explicándoles las grandes líneas de renovación que se proyectan a partir del Vaticano II. En este orden de cosas se sitúa la convocatoria de un sínodo diocesano en ese mismo año «para poseionarnos cabalmente —dirá— de la doctrina del Concilio, para que pueda nuestra problemática disponer de soluciones adaptadas al momento eclesial que vivimos» (II, p. 11). Fruto de esta renovación sinodal será la reforma pastoral de la Curia Diocesana, al año de haber finalizado el Vaticano II, tratando de agilizar sus actuaciones, buscando una mayor participación de los sacerdotes en el gobierno de la Diócesis y, sobre todo, subrayando el aspecto pastoral y de servicio, que es tan fundamental en este organismo.

Otro de los grandes temas que aparecen con frecuencia en estos *Escritos* es la preocupación por el Seminario. Esto se comienza ya a vislumbrar en los albores de su pontificado, cuando escribe su «Primera lección sobre el Seminario» (1955), en donde destaca con nitidez la importancia



de esta institución, cuando escribe: «El Seminario es como la Iglesia en miniatura. En él hay una Iglesia docente y discente. Hay fieles que están como empezando la vida espiritual, otros que aprovechan, y quienes están llegando a la meta deseada. No es extraño, pues, que los RR. Pontífices los miren como las niñas de sus ojos y los Obispos centremos en ellos nuestros desvelos y afanes» (I, p. 30). Son frecuentes sus Pastorales sobre el Seminario, especialmente, en torno a la celebración del 19 de marzo; en ellas observamos una especial agudeza para valorar la importancia de las vocaciones sacerdotales en relación con el futuro de la Iglesia.

Otra temática que se detecta también como relevante es la que podría globalizarse en un apartado que cabría denominar de pastoral general. Bajo este epígrafe se podrían agrupar algunos escritos como los siguientes: «La desorientación moral de nuestro tiempo», «El turismo», «La mundana humanización del hombre», «Dios y la angustia del hombre moderno», «La moralidad pública», «La familia», «El divorcio y la opinión pública». De todo este amplio espectro temático nos ha llamado la atención la manera de tratar el espinoso asunto del divorcio, cuando apenas se iniciaba la campaña orquestada a favor del mismo por una serie de órganos de la opinión pública. Mons. Barrachina, con gran intuición, se anticipa en declarar los puntos erróneos de esta campaña y a la vez expone con claridad la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio, con un buen acopio de razones tomadas de textos conciliares y de los RR. Pontífices.

Otros muchos aspectos de acción pastoral encontramos en estos *Escritos*: Misiones, catequesis, Acción Católica, etc.

En síntesis podemos afirmar que esta obra refleja con bastante exactitud los rasgos de un obispo que ha tratado de dar respuestas cristianamente válidas a los problemas de su tiempo, tal y como se han planteado en su Diócesis. Postura ésta que nos parece lo más adecuada para quienes han recibido el *munus* de apacentar la *Dominica grex*.

DOMINGO RAMOS-LISSÓN

AA. VV., *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano, Ed. Massimo, 1978, 485 pp., 13 × 23.

En 1973 se celebró en la ciudad italiana de Ancona un Simposio internacional en torno al tema «El pensamiento político de Jacques Maritain». Con esa ocasión se reunieron diversos amigos y estudiosos de Maritain, especialmente italianos; la experiencia de esas jornadas sirvió para dar cuerpo a una iniciativa de mayor alcance: la constitución de un Instituto Internacional Jacques Maritain, que acabó viendo la luz en 1974, con sede en Roma. Su aspiración es la de contribuir a la tarea de dar a conocer la obra del filósofo francés y promover investigaciones y estu-

dios sobre los problemas del hombre, de la cultura y de la sociedad a la luz de los principios que Maritain formuló y desarrolló.

Una de las primeras actividades del Instituto —que viene publicando desde su fundación un boletín: «Notes et documents de l'Institut International Jacques Maritain»— fue la organización en 1976, en Venecia, de un nuevo Simposio internacional que conmemorara el cuarenta aniversario de *Humanisme integral* y analizara la repercusión de la obra mariteniana en la sociedad contemporánea. Las actas de esa reunión internacional son las que constituyen el volumen que ahora reseñamos.

Después de una primera serie de comunicaciones, más bien breves, y destinadas a esbozar el itinerario espiritual de Maritain y el influjo de sus ideas en los ambientes eclesiásticos, la obra va analizando el eco de su pensamiento en Europa, especialmente en Francia, Italia y Polonia (a las que dedican cuatro, diez y dos comunicaciones, respectivamente), y en América, concretamente en los Estados Unidos, Chile, Venezuela, Bolivia y Argentina. Entre los autores de esas y las restantes comunicaciones, recojamos los nombres de O. Lacombe, M.-J. Nicolas, E. Borne, A. N. Woznicki, A. Pavan, G. Baget-Bozzo, G. de Rosa, J. Castillo Velasco, A. Pansati, etc.

Como comenta el Prof. Roberto Papini, secretario del Instituto Internacional Jacques Maritain, en la introducción al presente volumen, las diversas comunicaciones pusieron de relieve la universalidad del influjo de Maritain: durante un arco de varias décadas, diversas promociones de intelectuales católicos han visto en él una fuente de inspiración decisiva. En los textos presentados en Venecia ese hecho queda en efecto documentado respecto a numerosos países. Señalemos, en el elenco de países analizados, dos ausencias significativas: Brasil, en América, y España, en Europa. Subrayemos esta última, no sólo por ser en España donde se publica esta recensión, sino también porque fue en España, en Santander, con ocasión de los cursos de verano que allí se celebraban, donde fue presentado, ya prácticamente completo, el texto original de *Humanisme integral*.

Pero el Simposio de Venecia no nacía de preocupaciones exclusivamente históricas: si aspiraba a poner de manifiesto el eco obtenido en las décadas pasadas por el pensamiento mariteniano era con vistas a proponer su desarrollo y continuación. En la introducción al Simposio, Roberto Papini señaló que era necesario caminar «con Maritain hacia más allá de Maritain». Y en la relación conclusiva, Armando Rigobello propuso como objeto para el trabajo futuro el de «repetir el problema de Maritain», dando a la expresión «repetir un problema» el sentido que le atribuyó Heidegger, es decir poner de manifiesto las dimensiones y posibilidades originarias de un planteamiento, para, trascendiendo las implicaciones y aplicaciones concretas hasta ahora manifestadas, explicitar su capacidad de responder a situaciones nuevas. De un tal empeño el balance que nos ofrece el presente volumen constituye sólo un augurio que tendría que ser confirmado mediante trabajos y reuniones posteriores. Las diversas comunicaciones y ponencias presentadas en Venecia se sitúan en efecto a un nivel informativo: ofrecen datos que documentan la influencia ejercida por Maritain, pero no intentan una valoración de ese influjo.

A decir verdad, para un tal empeño el enfoque no debe ser histórico sino filosófico: se requiere en suma un simposio distinto del ya celebrado. El tenor de las diversas comunicaciones recogidas en las actas invita a hacer una observación que es al mismo tiempo una advertencia: para ir al fondo del planteamiento de Maritain, y especialmente para intentar una revitalización de su proyecto intelectual según el propósito formulado por A. Rigobello, es necesario trascender el plano político-social en sentido estricto para ir a los presupuestos antropológicos, filosóficos y teológicos de las posiciones maritainianas, ya que toda filosofía social presupone una antropología y es desde la antropología desde donde debe ser juzgada y posteriormente, si se aspira a ello, prolongada y actualizada de acuerdo con el desarrollo histórico. ¿Cuál es la visión del hombre de que Maritain parte?, ¿la distinción espiritual-temporal, tal y como él la formula, permite dar razón adecuada del devenir social?, ¿su teoría sobre la fe secular democrática consigue una auténtica fundamentación de la convivencia?: tales son, a modo de ejemplo, algunas de las preguntas que sería necesario formular. Pero es obvio que entrar en ellas sería proponer mi personal interpretación del pensamiento maritainiano e ir más allá de aquello para lo que dan base los textos recogidos en el presente libro. Quede pues, según se dijo antes, como un consejo para trabajos futuros.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

Miguel PAYÁ ANDRÉS, *Los Consejos Presbiterales y Pastorales en España. Análisis teológico*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer («Series Valentina», n. 4), 1979, 365 pp., 15 × 25.

Este libro proporciona una información abundante sobre la situación de estos dos organismos en las distintas diócesis españolas hasta el año 1973. En 27 tablas esquemáticas se recogen la fecha, el funcionamiento, la reglamentación, las diversas funciones desempeñadas, el número de sesiones, los temas tratados, etc.

El texto se presentó como tesis doctoral en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma y como trabajo acumulativo merece todos los elogios. Con la obra del Dr. Payá disponemos de abundantes datos para la historia, pues contiene una información acabada acerca del modo en que hasta esa fecha se encontraban en España esos dos organismos diocesanos. Al editarse en 1979, decrece su interés actual, dado que, posteriormente, J. Iribarren y L. Martínez Sistach han publicado la documentación última hasta esa misma fecha, de modo que algunos datos aportados en esta tesis doctoral no resultan ya actuales. No obstante, continúan teniendo valor todas las noticias acerca del origen y funcionamiento, así como la doctrina subyacente que dio origen a estos organismos en los primeros años de su erección.

El análisis doctrinal, riguroso y sobrio, responde a un buen trabajo

doctoral y acusa una buena dirección de la Tesis. No obstante, no justifica plenamente el subtítulo del libro, *Análisis teológico*. Esta parte de la tesis es excesivamente breve y no aborda en toda su profundidad y amplitud la doctrina teológica que subyace a la corresponsabilidad institucionalizada de laicos, religiosos y sacerdotes en el Consejo Pastoral y sobre todo no estudia la unidad del ministerio eclesiástico que supone la *communio hierarchica* dentro del Presbiterio Diocesano. El análisis teológico de estos organismos merece atención aparte y este trabajo cumplió su misión como estudio histórico.

La historia volverá a esta obra escrita con rigor, cuando, a través de los años futuros, estas dos estructuras diocesanas alcancen la madurez que están llamadas a desempeñar en la vida pastoral de las diócesis españolas.

AURELIO FERNÁNDEZ

Louis BOUYER, *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Paris, Ed. France-Empire, 1979, 256 pp., 14 × 22.

Desde hace algunos años se ha popularizado en la industria editorial francesa lo que se podría calificar de libro-entrevista, es decir, obras que consisten en una larga y dilatada conversación entre una personalidad entrevistada y un periodista o, en ocasiones, un colega, que orienta y lleva el diálogo. A ese género pertenece el presente libro de Louis Bouyer. A través de sus páginas, el periodista Georges Daix, por medio de preguntas, a veces breves, otras en cambio más amplias y estructuradas a partir de textos del propio entrevistado, va haciendo que Louis Bouyer pase revista a su vida y en especial a su trabajo como teólogo.

El diálogo sigue un esquema en el que se entrelazan lo cronológico con lo sistemático. El libro se subdivide en un total de once capítulos o entrevistas parciales, dotada cada una de ellas de unidad propia, por razón del tema en que se centra. Los tres primeros capítulos son los más autobiográficos; no faltan en ellos reflexiones doctrinales, pero predomina la narración de los hechos que condujeron a Louis Bouyer desde el protestantismo hasta la fe católica y, una vez producida su conversión, a la ordenación sacerdotal, a la enseñanza como profesor de literatura clásica en el colegio de Juilly y, finalmente, a la dedicación profesional a la teología. A partir de este momento el diálogo se articula en torno a cuestiones doctrinales versando, sucesivamente, sobre la reforma litúrgica y la liturgia en sí misma (cap. 4), sobre lo sacro y la importancia de la valoración de esa realidad para una auténtica antropología (cap. 5), sobre la mística y la historia de la espiritualidad (cap. 6), sobre el misterio y la estructura de la Iglesia (cap. 7), sobre el ecumenismo (cap. 8), sobre las relaciones entre humanismo y cristianismo (cap. 9). Dos capítulos más, de los que luego hablaremos, completan la serie.

Todos esos coloquios giran —como cualquier conocedor de la obra



de Bouyer puede intuir con la sola lectura de la enumeración que precede— en torno a los diversos libros escritos por el teólogo francés, aunque, en ocasiones, desbordan ese ámbito y desembocan en temas colaterales y, a veces, cronológicamente posteriores. La referencia a la obra literaria de Bouyer se acentúa en el capítulo diez, que lleva por título «las dos trilogías». En él, en efecto, Louis Bouyer comenta el plan de conjunto de las dos trilogías, teológicas, que constituyen su proyecto más ambicioso, a fin de poner de relieve su sentido unitario: el intento, inspirado en parte en Serguei Bulgakov, de realizar una amplia meditación teológica sobre la realidad cristiana desde la perspectiva de la comunicación de Dios, exponiendo, de una parte —primera trilogía—, la economía de esa comunicación divina mediante la consideración de la Virgen (*Le trône de la sagesse*, 1957), de la Iglesia (*L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, 1970) y del cosmos (*Cosmos: la gloire divine et l'univers*, aún en preparación), y, de otra —segunda trilogía—, considerando a Dios mismo como fuente de esa comunicación, fijando su atención, en el Hijo revelador, por su encarnación, del misterio divino (*Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, 1974), en el Padre, principio fontal de la vida divina (*Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité*, 1976) y, finalmente, en el Espíritu Santo (*Le Consolateur: Esprit Saint et vie de grâce*, 1980).

A lo largo de estas entrevistas, Louis Bouyer ofrece datos y perspectivas que ayudan a situar los diversos momentos de su labor intelectual, y emite, en ocasiones, juicios —netos, como es su costumbre, y, a veces, incluso tajantes y necesitados de una posterior matización— sobre hechos y situaciones de la reciente historia teológica y eclesial. No tendría sentido pretender realizar ahora una valoración de las diversas ideas y pareceres expuestos en esas largas conversaciones por Louis Bouyer: su misma variedad lo hace imposible. El hecho de que la entrevista esté realizada siguiendo el filo de su producción en el campo de la teología, invita en cambio a centrar la consideración en la revisión del quehacer teológico que aflora a lo largo del diálogo. Es, por lo demás, lo que hace el propio Georges Daix, dedicando el undécimo y último capítulo de estas conversaciones a la cuestión que da título al libro: *le métier de théologien*, el oficio de teólogo. Ni que decir tiene que estas entrevistas nos ofrecen no una exposición técnicamente elaborada de la noción y del método de la teología tal y como Bouyer los entiende y los practica, sino una visión general trazada desde la propia vivencia personal, y, en ese sentido, más una declaración de intenciones que una descripción objetiva. Pero no por eso deja de tener especial interés su lectura.

Ya en el tercero de los capítulos, al hablar sobre los comienzos de su actividad teológica, Georges Daix se dirige a Bouyer interrogándole sobre el quehacer del teólogo. En su respuesta, Bouyer recuerda que la teología implica un esfuerzo de comprensión de la fe y un intento de síntesis personal de conocimientos; a continuación, ampliando esa idea, señala que «une synthèse théologique ne peut se faire que dans un triple échange: premièrement la Tradition vivante de l'Eglise saisie à travers toute son histoire en référence à sa source dans la Parole de Dieu, deuxièmement, bien entendu, la vie de l'Eglise contemporaine et ses problè-

mes et, en troisième lieu, la culture contemporaine dont les problèmes d'une part et d'autre l'expression par rapport à eux de la vérité chrétienne de tous les temps sont nécessairement inséparables» (p. 45). Las ideas que aparecen luego en la conversación que llena el capítulo once son en realidad un desarrollo de estas afirmaciones iniciales.

1. *Una Teología desde la vida de la Iglesia*. En síntesis puede decirse que la visión de la teología que nos ofrece Bouyer tiene su eje en dos realidades fundamentales: una aguda conciencia de la íntima relación que media entre verdad cristiana e Iglesia y un fuerte acento en la mística como dimensión esencial del existir cristiano; tanto una como otra dependen a su vez de una tercera: la profundización en la revelación en cuanto comunicación de Dios al hombre.

a) «L'interlocuteur de la Révélation, c'est l'Eglise» (p. 208). Esa frase sintética expresa, sin duda, una de las coordenadas decisivas del pensamiento y de la forma de proceder de Bouyer. La Palabra de Dios es palabra viva dirigida a la Iglesia de modo que sólo la Iglesia posee la plenitud de la fe. El teólogo tiene que saberse parte de la Iglesia y colocarse a la escucha de su fe (cfr. p. 212-214); más aún, concebir su entera labor como situada en el interior de esa fe, ya que la fe —y entiéndase aquí la fe de la Iglesia, lo que la Iglesia sabe de sí misma— es no sólo un punto de partida sino un punto de llegada. Una actividad teológica merece ese nombre sólo si los resultados a los que llega como fruto de su esfuerzo coinciden con lo que la Iglesia piensa acerca de su propio ser y del ser de Dios. «C'est pourquoi —apostilla—, je crois qu'il n'y a pas de condamnation plus grave qu'on puisse porter sur l'oeuvre d'un théologien, même génial, que lorsqu'on dit que ses ouvrages nous permettent de connaître sa pensée. L'oeuvre d'un vraie théologien doit nous permettre de connaître non pas la pensée de ce théologien dans de qu'elle a d'individuel, de particulier, mais le *noûs Christou*, cette pensée du Christ que la *mens Ecclesiae*, c'est —à— dire la pensée de l'Eglise, seule, nous transmet et qu'elle garde vivante pour nous» (p. 208-209).

b) La teología está «étroitement liée à la spiritualité» (p. 208). Una teología que no conduzca a la unión con Dios y a la alabanza de su gloria y eso no de forma añadida, y artificial, sino «de par son mouvement même», no es una teología auténtica: «une théologie qui serait une science froide, purement objective dans ce sens-là, ne serait pas du tout une théologie» (p. 209-210). La teología, que implica identificación con la fe de la Iglesia, ha de estar intrínsecamente transida por el impulso espiritual que anima a la Iglesia en la que fe y vida se dan a un tiempo. Teología mística y teología científica, vida de oración y esfuerzo racional de comprensión se reclaman, en el cristiano, la una a la otra (cfr. p. 103-104).

c) Todo ello es así, en última instancia, como consecuencia de la naturaleza de la revelación que «n'est pas simplement communication d'une vérité mais communication de vie» (p. 54; ver también p. 104-108, 126-129). «On ne peut donc interpréter justement cette révélation, on ne peut la comprendre que lorsqu'on se place dans la perspective du salut



et qu'on s'y dispose» (p. 104). La escucha de una palabra tiene que corresponder a la naturaleza de la palabra misma que se aspira a escuchar, y eso implica, cuando la palabra habla de una vida que se ofrece, una actitud de adoración y de entrega, incluso en el momento mismo en que la atención se centre en el entender, como ocurre en la teología.

2. *Teología y preocupación por el hombre.* No es extraño, a partir de esas consideraciones de fondo, que Louis Bouyer haya desembocado en un proyecto teológico como el que se expresa en sus dos trilogías: una visión sapiencial de la entera realidad, considerada desde la perspectiva de la comunicación de Dios. Esa visión, en la que lo intelectual y lo vital se funden en profunda unidad, se le presenta a Louis Bouyer como reflejo adecuado de la verdad cristiana y, a la vez e inseparablemente, como la respuesta decisiva a esos interrogantes y problemas del hombre contemporáneo que, en frase antes citada, constituyen, a su juicio, el tercero de los elementos de cuya confluencia surge el quehacer teológico.

En un cierto momento, Georges Daix le pregunta si los acontecimientos de la historia profana pueden ser considerados fuentes de la teología. «No; ¡ciertamente!», es la respuesta de Bouyer (p. 215). A continuación completa su contestación declarando que las aportaciones de la historia y los avatares de la cultura son un estímulo para la tarea teológica, ya que fuerzan a confrontar la Palabra de Dios con las cuestiones que la experiencia humana plantea, pero, añade, sería un grave equívoco colocar esas realidades al mismo nivel que la Palabra de Dios. Y esto no sólo porque es la Palabra la que ilumina los acontecimientos, ni tampoco meramente porque una teología, para ser auténtica, debe evitar la tentación de dejarse arrastrar por cuestiones sectoriales y referirlo todo a su centro —la riqueza infinita revelada por el misterio de Cristo—, sino también porque es ella misma, la Palabra de Dios, quien determina las preguntas.

Este último punto es clarificado por Bouyer algunas páginas más adelante, en las que advierte frente al peligro de considerar la razón y la revelación como dos realidades situadas meramente una al lado de la otra, como ocurre, precisa, cuando se atribuye por entero a la primera la capacidad de preguntar, limitando el papel de la revelación al de aportar respuestas a interrogantes que le vienen dados. «En réalité —comenta—, un des caractères les plus fondamentaux de la Parole de Dieu, c'est de nous mettre nous-mêmes en question et de nous obliger à modifier la position des problèmes telle qu'elle nous vient spontanément à l'esprit» (p. 218). El teólogo, al percibir, en sí mismo y en el mundo que le rodea, aspiraciones, afanes e inquietudes, debe confrontarlas con la Palabra de Dios dejando que esa Palabra lleve esas aspiraciones y afanes a más allá de ellos mismos, ya que incluso nuestras preguntas más reales y más nobles se quedan cortas con respecto a lo que la Palabra divina revela y comunica: es necesario pues modificarlas, introducir en ellas elementos nuevos, antes de poder responder (cfr. p. 218-219). En última instancia, y partiendo de la convicción de que el saber debe estar unido a la vida, la cuestión fundamental es determinar cuál es la vida verdadera: ¿la vida del hombre en su experiencia humana, con toda su riqueza, pero también con su limitación, o una vida más que humana porque viene de

Dios? Ni que decir tiene que esta segunda es la respuesta verdadera. La teología cristiana, aunque trascienda la problemática inmediata y se niegue a estar en dependencia de las cuestiones del momento, es todo lo contrario de un saber abstracto: es el saber más radical y absolutamente concreto, ya que habla de esa vida divina que, por la gracia, constituye la verdadera vida del hombre (cfr. p. 150; ver también p. 223).

3. *El método teológico.* A nivel metodológico las consideraciones y planteamientos que acaban de ser expuestos desembocan en una forma de concebir y practicar el quehacer propio del teólogo que Bouyer tipifica declarando que, a lo largo de toda la vida, se ha esforzado por trabajar según los métodos de la teología positiva, tal y como fue concebida por Petavio y Thomassino (p. 189-190 y 193). A fin de evitar equívocos, advierte inmediatamente después que la teología positiva, así entendida, es algo radicalmente distinto de un historicismo o de una mera historia de la teología: es obra de la razón creyente, cuyo fruto es «une presentation synthétique de tout le mystère chrétien (...) dégage de toute l'expérience de l'Eglise au cours des siècles» (p. 193).

Es una equivocación grave —amplía en páginas posteriores— presentar las cosas como si el teólogo tuviera que optar entre una teología positiva, entendida como simple exposición histórica del desarrollo del pensamiento teológico y de la génesis de las definiciones dogmáticas, y una teología sistemática, concebida como esfuerzo de pura deducción. En realidad «la théologie comprend ces deux aspects, non pas isolés mais intimement unis, et elle les dépasse et les déborde pour ressaisir à sa source» (p. 216). Hacer teología es introducirse en la vida de la Iglesia y, por tanto, en su historia, pero no con la simple pretensión de saber qué es lo que se dijo o definió en tiempos pasados, sino con el deseo de adquirir una conciencia cada vez más clara de la verdad y la vida que sostienen a la Iglesia en todos y cada uno de los momentos de su curso histórico. Y todo ello a su vez con vistas a reconducir esa historia hacia su fuente: la Tradición apostólica, la Sagrada Escritura y, más radicalmente, la realidad de Dios y de su comunicación.

De ahí la enorme importancia que Bouyer atribuye al símbolo. Enfrentándose decididamente con Bultmann y la escuela postbultmaniana, Bouyer niega que sea necesario proceder a desmitologización alguna del mensaje evangélico: la superación del mito, en cuanto visión del mundo cerrada, panteísta e idolátrica, está ya realizada por la propia Palabra divina. Al revelar la realidad de un Dios a la vez trascendente y comunicado libremente a los hombres, la Palabra de Dios destruyó el mito y restauró el símbolo en su pureza originaria, ya que en un ser como el hombre, que conoce a partir de lo sensible, el lenguaje simbólico, que procede por metáforas evocadoras, es medio irremplazable para referirse a Dios (cfr. p. 88ss.). Ciertamente lenguaje simbólico y lenguaje conceptual no se oponen, ya que el símbolo presupone un verdadero conocimiento, y una de las funciones de la teología, como esfuerzo racional, es la de preservar al creyente frente a una falsa interpretación de los símbolos, pero ello no quiere decir en modo alguno que el símbolo sea un lenguaje infantil del que el hombre maduro pueda prescindir, ya que engarza en cambio



con realidades básicas: la condición creada del hombre y la trascendencia de Dios. Uno de los errores de la escolástica decadente —que anticipa así el cientificismo contemporáneo—, fue precisamente pensar que podía expresarse acabadamente la realidad en términos de «puros conceptos». El esfuerzo racional, también en su vertiente de elucidación y clarificación, es imprescindible, pero no puede ser concebido como la instancia en la que se agota el pensamiento, y, a nivel teológico, no es a fin de cuentas sino un momento que nos remite a la Palabra de Dios en su fuente. «Bien loin donc que la théologie nous dispense du recours à l'Écriture et à ses symboles beaucoup plus humains, complexes et poétiques, et donc beaucoup plus évocateurs que de simples concepts abstraits, elle doit toujours nous y reconduire» (p. 94).

Bouyer no ahorrará por eso críticas a una teología de tipo predominantemente deductivo, centrada en la obtención de «conclusiones teológicas» —de la que cree encontrar un paradigma en Juan de Santo Tomás (p. 211)—, mientras que, en cambio, manifiesta su comunidad de espíritu con la teología tal y como la practicaron los grandes escolásticos —particularmente Santo Tomás, a quien alude con frecuencia— y, sobre todo, los Padres. Su teología es, en suma, una teología preocupada no tanto por el análisis y la clarificación conceptual —aunque no la excluya—, cuanto más bien por la transmisión de una visión sintética, que aspira a captar y a transmitir el espíritu, el alma, la unidad de la verdad cristiana.

En ese sentido su teologizar puede ser comparado —aunque con particularidades específicas— con el de otros teólogos de nuestra época que han considerado la vuelta a los Padres como el camino hacia un enriquecimiento de la labor teológica, superando el excesivo esquematismo de la última escolástica; piénsese, por ejemplo, por limitarnos a Francia, en un Daniélou y, sobre todo, en un De Lubac. Hay no obstante, como ya hemos dicho, diferencias, entre otras cosas porque Bouyer manifiesta un mayor acercamiento a la filosofía, debida tanto a la atención que prestó al renacimiento tomista en la línea de Etienne Gilson, como a su contacto con Bulgakov y la teología eslava (sobre los autores que influyeron en su formación, ver la síntesis que ofrece en p. 163). Todos los grandes teólogos —afirma Bouyer— fueron al mismo tiempo grandes filósofos, porque, añade, «il y a un élément de philosophie absolument inévitable dans toute oeuvre théologique, au sens où la philosophie, c'est simplement la pensée humaine devenant pleinement consciente d'elle-même en appliquant à son expression des critères rationnels» (p. 223): pretender teologizar sin recurrir a la filosofía es hacer filosofía sin saberlo, exponerse a sufrir la acción de filosofías implícitas, recibidas sin crítica, que no se está en condiciones de dominar, y, por consiguiente, si esas filosofías estuvieran lastradas por el error, exponerse a destruir o dañar la fe, como ocurrió con el nominalismo en la época de la Reforma protestante y se repite hoy de diversos modos (cfr. p. 225-226).

Pero si Bouyer afirma el carácter imprescindible del momento filosófico en el teologizar, es necesario, para describir fielmente su modo de proceder, reconocer que ese momento filosófico tiene, en su obra, una función no sólo subordinada —como es obvio, ya que la teología procede a la luz de la fe—, sino, digamos, meramente auxiliar y no estruc-

tural. Por otra parte —y en cierto modo como consecuencia— la rama de la filosofía a la que Bouyer presta una particular atención no es tanto la metafísica en el sentido estricto de ese término, cuanto la antropología y la metafísica del hombre, como lo pone de manifiesto, entre otras cosas, la importancia que atribuye en la formación del teólogo al conocimiento de las ciencias humanas y particularmente de la historia de las religiones, de la historia de la cultura y de la psicología (cfr. pp. 220-221). A fin de cuentas todo se reconduce a la consideración que antes hacíamos, distinguiendo, aunque implique una cierta simplificación, entre una forma de hacer teología preocupada preferentemente por la definición y el análisis de las diversas realidades de que nos habla la Palabra de Dios, y otra que atiende ante todo a poner de manifiesto la unidad orgánica del conjunto de las realidades cristianas y la mutua implicación de unas en otras.

* * *

Como ya señalamos al principio, unas entrevistas como las que componen *Le métier de théologien*, aunque sean amplias y detenidas, no pueden, por su propia naturaleza, dar una visión completa del método teológico de un autor: lo que nos ofrecen es, más bien, una declaración de intenciones y un planteamiento general. Un análisis y una valoración acabadas del teologizar de Louis Bouyer, como del de cualquier otro teólogo, debe realizarse sobre la base de un estudio de las obras en las que ese teologizar se encarna y adquiere cuerpo.

En esas obras, por lo que a Bouyer se refiere, encontramos reflejados los planteamientos de fondo que se manifiestan en las conversaciones con Georges Daix, ya que Louis Bouyer ha sido siempre extremadamente sincero y no ha disimulado jamás sus ideas y aspiraciones, sino que ha procurado desarrollarlas con coherencia. Al mismo tiempo, en sus escritos es dado percibir no ya sólo las implicaciones de las diversas opciones de fondo, sino también la incidencia práctica de algunas actitudes vitales más o menos conscientes. Así, por ejemplo, la admiración hacia la teología oriental le lleva, en ocasiones, a pasar por alto sus límites, siendo en cambio mucho más severo en los juicios sobre la teología latina, llegando a veces hasta la dureza (basta pensar, por ejemplo, en la crítica a la soteriología de San Anselmo que hace en *Le Fils éternel*). Algo parecido ocurre respecto a la filosofía, cuya necesidad Bouyer proclama sin ambages cuando habla en términos generales —como hemos tenido ocasión de señalar—, pero ante cuyo uso en teología reacciona con cierta prevención: el temor a desembocar en un intelectualismo que ahogue el sentido vital de la Palabra de Dios le hace, de hecho, en más de una ocasión, rehuir el recurso a planteamientos abiertamente metafísicos que el contexto reclamaba y que hubieran contribuido a clarificar o a dar solidez al itinerario emprendido.

Desde una perspectiva más amplia, el intento de Bouyer no ha dejado, desde el inicio, de suscitar algunos interrogantes. A lo que aspira es a promover una teología que no sólo se edifique en contacto con la vida de la Iglesia y con la experiencia espiritual, sino que asuma esa vida y esa experiencia en su propio proceder. Una tal aspiración es sin duda



grandiosa, pero ¿resulta realizable o implica una confusión de objetos y planos? La teología ha de estar ciertamente animada por la vida de fe, sin lo que degenera en logicismo y termina incluso por perder su objeto, pero ¿no resulta quizás obligado reconocer que se distingue, en cuanto tal, de la vida de fe y especialmente de ese desarrollo de la vida de fe que es la mística? Aceptar ese hecho implica afirmar la limitación de la teología, pero tal vez sea, al mismo tiempo, requisito imprescindible para asentar las bases de las que depende el surgir de una teología capaz de cumplir la función específica que le corresponde en la Iglesia: contribuir a la comprensión intelectual y a la explicación de la fe cristiana, entendiendo aquí por fe no la virtud o disposición del ánimo, la *fides qua* en terminología clásica, sino la *fides quae*, es decir la verdad creída, con todo lo que esa explicación reclama de esfuerzo de penetración y de dilucidación intelectual. La claridad entendida a modo reacionalista es ciertamente una tentación; la precisión conceptual es, o puede ser, algo muy distinto. Todo ello sea dicho sin olvidar ni un momento, ya que en este punto la insistencia de Bouyer no puede ser más oportuna, la necesidad de una unión estrecha entre teología sistemática o especulativa, exégesis bíblica, conocimiento de la tradición y vida mística, ya que de esa unión —distinguir no es separar— depende la rectitud del teologizar.

En todo caso, e independientemente de esas observaciones, una constatación se impone: al concebir el proyecto teológico que termina cuajando en las dos trilogías, Louis Bouyer se propone una tarea ambiciosa, que implica un esfuerzo de lectura de fuentes y de síntesis personal difícilmente alcanzables. La erudición histórica —especialmente patristica— y la capacidad de intuición de Bouyer son, sin duda, notables, y eso le permite grandes aciertos a la hora de releer los escritos de autores antiguos y de abrir perspectivas o proponer pistas de estudio y reflexión. Sin embargo, en las obras hasta ahora publicadas, se advierte una clara desproporción entre la parte destinada a la exposición histórica de las ideas y la dedicada a exponer la síntesis personal del autor. Ciertamente una lectura de los textos de Bouyer hecha desde un planteamiento que distinga muy netamente entre esos dos momentos corre el riesgo de resultar desenfocada, ya que el método de Bouyer, y más radicalmente, su deseo de pensar insertándose en el vivir de la Iglesia, le lleva a proponer sus visiones sintéticas exponiéndolas a través del entramado mismo de la historia. Eso no quita sin embargo que en más de un momento su obra teológica produzca la impresión de un esfuerzo todavía en camino, que intuye la meta pero que aún no la percibe. Sus escritos son por eso siempre sugerentes, aunque no siempre conclusivos.

En ese hecho puede haber influido también esa reticencia, consciente o inconsciente, ante la metafísica antes mencionada. No conviene olvidar que el intento de Bouyer se inspira, en parte, en Bulgakov, lo que necesariamente lleva a acabar tomando posición ante el idealismo. Bouyer es consciente de ello, y en su diálogo con Georges Daix alude a la «gran dificultad» que han encontrado siempre los que han querido expresar «l'étroite union entre la vie en Dieu, la vie de Dieu et la vie qu'il veut communiquer à sa créature, sans ramener Dieu au niveau de la créature, sans résorber sa transcendance dans l'immanence» (p. 190). El desarrollo

de sus obras manifiesta que esa preocupación ha estado siempre presente en su mente. Pero ¿cómo hacerle frente sin entrar de lleno en la metafísica, es decir sin profundizar metafísicamente en las realidades teológicas? De ahí algunas oscilaciones de lenguaje y algunos planteamientos no del todo satisfactorios.

Pero para proseguir por la vía hacia la que apuntan estas observaciones sería necesario trascender el ámbito de esta nota y pasar a analizar la entera obra de Bouyer. Remitamos, para una discusión temática más detallada de algunos de los planteamientos de Bouyer, a las recensiones publicadas en esta misma revista, a dos de sus obras principales: *Le Père invisible* y *Le Fils éternel*, debidas a C. Basevi y L. Alonso (10, 1978, 1178-1193 y 11, 1979, 249-267). Terminemos, por nuestra parte, volviendo al texto del libro que ahora analizamos. Al hablar, en la entrevista recogida en el capítulo tercero, de sus primeras experiencias como profesor de teología en el Institut Catholique de Paris, Georges Daix le pregunta si el ser teólogo es algo que se escoge como se escoge un oficio. «Je crois —responde— qu'on ne le choisit pas à proprement parler. Pas plus, tout au moins, qu'aucune des grandes vocations. On est plutôt choisi par elles» (p. 46). Se puede escoger el oficio de profesor de teología, si se entiende por ello la tarea de explicar lo que han dicho otros, pero ser teólogo es algo que nace del interior de la persona, algo que brota de la pasión por la verdad de la que vive la Iglesia. Por eso el futuro de la teología depende de que quienes la cultivan sepan —por decirlo con la frase con que termina la última de las entrevistas— abandonarse, por la fe y en la fe, «à ce que Dieu seul peut lui donner et qu'il est incapable d'acquiescer lui-même, sur le plan de la connaissance comme sur celui de la vie» (p. 227). Esta actitud de fondo, más que unas tesis concretas, es, sin duda, el legado principal que Bouyer aspira a transmitir. Y ciertamente el oficio de teólogo tiene ahí su raíz y su centro.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

Eugene KEVANE, *Creed and Catechetics, a catechetical commentary on the Creed of the People of God*, Westminster, Maryland («Christian Classics»), 1978, XXIII + 320 pp., 15 × 23.

En el prólogo de este libro el entonces Prefecto de la Congregación que entiende en el campo de la catequesis (el Cardenal Wright) manifestaba la íntima convicción y esperanza de que este comentario catequético sobre *El Credo del Pueblo de Dios* sirviera al lector para clarificar sus propias creencias y le moviera a transmitirlas a los demás. Son bien significativas sus palabras: «Por supuesto, este libro es ocioso para quienes juzgan que la continuidad doctrinal es una tontería y ofende a la libertad intelectual. Pero los que creen y entienden que el papel del teólogo y catequista es exponer las cuestiones modernas a la luz de las verdades reveladas y auténticamente transmitidas —y no al revés—, experimen-



tarán en la presentación de monseñor Kevane la alegría de encontrar antiguas verdades encuadradas en el contexto de hoy sin distorsionar su sentido original» (p. XII). Pensamos que este juicio expresa adecuadamente el valor de esta obra.

El libro consta de una *Introducción* y cinco partes. La I parte (pp. 2-27) presenta las siguientes fórmulas del Credo: Símbolo interrogatorio o bautismal; Símbolo expositivo o catequético usado en la *Traditio Symboli*; Símbolo nicenoconstantinopolitano de la Misa, y la Solemne Profesión de Fe o Credo del Pueblo de Dios del Papa Pablo VI. Los textos se transcriben en latín y en inglés. La II parte (pp. 29-75) estudia el origen, naturaleza y desarrollo del Credo, y su significado para la catequesis en la Iglesia. La III parte (pp. 77-161) es un comentario al *Credo del Pueblo de Dios*, glosando, en primer lugar, los párrafos iniciales donde el Papa manifiesta su propósito (pp. 78-97), y luego la profesión de fe propiamente dicha (pp. 98-161). El hilo del comentario está trenzado por los siguientes epígrafes: La realidad de Dios, Creador nuestro; la Santísima Trinidad: Dios revela su vida íntima; Jesucristo: el misterio de la Encarnación; Jesucristo: su vida entre nosotros; el Espíritu Santo; la Santísima Virgen María; el pecado original; Jesucristo, Redentor de la humanidad; la Iglesia en el mundo moderno; las postrimerías. La IV parte es un *dossier* de catorce documentos del Magisterio en relación con el Credo del Pueblo de Dios. La V parte trata de determinar, a modo de conclusión, las relaciones entre fe y catequesis. Las notas, muy abundantes, vienen al final (pp. 260-309), junto con la tabla de abreviaturas bibliográficas (pp. 311-312) y el índice conjunto de nombres y materias (pp. 313-319).

Por el hecho de que el autor señale como destinatarios a los católicos que, de una u otra forma, tienen la responsabilidad de transmitir la fe a la generación venidera (obispos, sacerdotes, diáconos, religiosos, padres y catequistas: cfr. pp. XVII-XVIII), no se piense que estamos delante de un material catequético propiamente dicho, del que uno dispone para preparar rápidamente una lección. El propósito del autor parece ser, ante todo, realizar una «cura» del snobismo teológico —superficial y vacío— difundido en textos y programas de la instrucción catequética, implantando en extensas áreas una tendencia neomodernista que o mutila o diluye el patrimonio de la verdad revelada. En este sentido, las preocupaciones del autor son claras, sin caer, por otra parte —como sucede en ocasiones— en meras recomendaciones piadosas, llenas de buena voluntad pero al fin tópicas; las reflexiones pertinentes se van desarrollando con todo rigor científico, desde dos polos referenciales distintos que se van contrastando en continuado análisis crítico: el Credo del Pueblo de Dios y el Nuevo Catecismo holandés.

Aunque confiesa que no es un teólogo especialista y que su intención es pastoral y catequética, no teológica (cfr. p. XVII), a lo largo de las páginas Mons. Kevane se nos representa con sobrada autoridad científica. Es fácil imaginarlo como un gran sacerdote norteamericano, maduro en su sacerdocio y en su experiencia, dotado de una gran fe y un gran sentido común, que se ha sentido urgido a utilizar su preparación en el

campo de la catequesis para prevenir a las gentes de buena voluntad contra la moda del neomodernismo.

Otra notable preocupación del autor es el cristocentrismo de la catequesis: para él es meta y criterio de la labor que se realiza. Con palabras de San Bernardo —*non sapit ibi Iesu* (There is no taste of Jesus there)—, quiere que la catequesis no sea pura *información*, sino *educación* del creyente, con sentido dinámico y sapiencial de su fe. El catequista, los textos, la enseñanza, el método, todo debe encaminar al amor y seguimiento de Jesucristo (cfr. p. 159).

Sólo quiero hacer una observación sobre una frase de la Introducción en la que dice del Credo que la forma interrogatoria es un elemento esencial del sacramento del bautismo: «The interrogatory form which is an essential element of the Sacrament of Baptism» (p. XV). En el contexto total de la obra se entiende lo que el autor pretende decir; pero acaso hubiese sido mejor omitirla o explicarla. Son bien conocidas las consecuencias pastorales a que conducen expresiones como ésta, si se toman al pie de la letra. De hecho hoy algunos pastores problematizan la validez de algunos sacramentos (matrimonio y bautismo) ante la falta de fe, o lo que estiman falta de fe.

Uno de los problemas técnicos, más antiguos, de la teología de los sacramentos fue precisamente éste: la relación entre fe y sacramento. San Cipriano de Cartago pensaba que fuera de la Iglesia no se podía dar el Espíritu Santo y, en consecuencia, no había sacramento. San Agustín lo excusa diciendo que todavía no estaba suficientemente tratada la cuestión del bautismo (*De bapt.* 2,7,12, PL 43, 133). El Obispo de Hipona ya distingue entre sacramento válido y sacramento eficaz o fructuoso. Los autores medievales afirman con San Agustín que para el sacramento válido no es necesaria la fe ni en el ministro, ni en el beneficiario o sujeto receptor. De acuerdo con esto, el Concilio de Florencia expresa los componentes objetivos del sacramento diciendo que consta de *cosas* a modo de materia, de *palabras* a manera de forma, y el ministro que lo confecta con intención de hacer lo que hace la Iglesia (Dz 695/1312). Finalmente en Trento se condena la exigencia de la fe para el bautismo, si se refiere al ministro (Dz 860/1617).

En lo que concierne al beneficiario del bautismo, es necesaria la fe —como disposición— para que el sacramento produzca su fruto completo; puede ser necesaria la fe, si la falta de fe compromete la intención, que es elemento esencial; es necesaria la fe en el sacramento de la Penitencia, dado que las disposiciones o actos subjetivos del penitente forman parte del sacramento; pero —en los restantes— no es necesaria la fe como elemento que compone el sacramento, si se piensa en la validez. Sostener lo contrario sería ignorar los quince siglos de tradición teológica que nos separan de San Agustín. Y en el orden objetivo la fe es necesaria también en la Iglesia, como uno de los elementos esenciales que la constituyen; sin la fe la Iglesia no existiría, no sería la Iglesia de Jesucristo, ni tendría sacramentos, que son sacramentos de la Iglesia y en la Iglesia.

Pero más allá de esta observación hay que decir que este libro indudablemente hace pensar en los problemas que suscita la catequesis en



nuestro tiempo y que Mons. Kevane siente y vive con plena conciencia, ofreciendo como solución de las actuales dificultades las orientaciones que le dicta su gran experiencia, su preparación, y el sentido de responsabilidad que se trasparenta en estas páginas. Mejores y más abundantes serían los frutos a cosechar de una dedicación a la catequesis tal y como él la entiende.

JESÚS SANCHO

AA. VV., *Manifestation et révélation*, Paris, Ed. Beauchesne (Col. «Philosophie», n. 1), 1976, 252 pp., 13 × 22.

AA. VV., *Le mythe et le symbole*, Paris, Ed. Beauchesne (Col. «Philosophie», n. 2), 1977, 250 pp., 13 × 22.

AA. VV., *Le modernisme*, Paris, Ed. Beauchesne (Col. «Philosophie», n. 5), 1980, 270 pp., 13 × 22.

«Animada por un grupo de profesores de la Facultad de Filosofía del Institut Catholique de Paris, la colección *Philosophie* aspira a ser la expresión de una investigación filosófica respecto a los temas capitales de nuestro presente cultural, que ponga en acción la inteligencia creyente e impulse un trabajo de reflexión». Con estas palabras es descrita por los editores la colección en la que se integran los tres libros que recensamos.

En la presentación general incluida en el primero de los volúmenes de la colección, uno de los profesores que participan en el proyecto comenta que ha nacido con una doble finalidad que procede de una doble constatación. De una parte, representa «un *essai de convivialité* de la pensée», ya que, en la situación actual, el filósofo corre el riesgo de aislarse y convertirse en una «mónada pensante», que se relaciona con el resto de la comunidad filosófica sólo por medio de escritos que, ante el ritmo actual de la producción, caen con frecuencia en el vacío: se advierte así la necesidad y la urgencia de reestablecer estructuras de diálogo, ocasiones de encuentro más personal y vivo entre filósofos al estudiar en común un mismo tema. De otra parte, es fruto de un deseo de recuperar el contacto entre el pensamiento filosófico y el teológico. La convulsión sufrida en los últimos decenios por el pensamiento católico ha roto el sistema intelectual, relativamente unificado, que reinaba en los años precedentes. Filosofía y Teología proceden, desde entonces, cada una por su propio camino, sin que se opere una real coordinación entre ambos itinerarios, ni siquiera en el caso de que ambos sean recorridos por pensadores creyentes e incluso aunque se trate de filósofos y teólogos que operan en el seno de una misma comunidad universaria. Este hecho desemboca en una neutralización recíproca de lo teológico y lo filosófico, que amenaza con privar de eficacia tanto a una como a otra disciplina. Las estructuras de diálogo que deben ser reestablecidas afectan, pues —con-

cluye la presentación—, no sólo a pensadores, sino, a la vez, a formas y modos de pensar. De ahí la fisonomía que adopta la colección *Philosophie*: un esfuerzo de filósofos que, actuando como tales, es decir, usando de la razón filosófica, se plantean en común temas que rozan o inciden directamente en lo teológico.

A ese planteamiento esbozado en el primero de los números de la colección, han venido respondiendo los volúmenes hasta ahora publicados. Dos de ellos, el tercero y el cuarto, que versan respectivamente sobre *Le pouvoir* y *Le sujet de l'éducation*, tratan temas más alejados de la teología; dejándolos aparte, vamos a analizar brevemente los otros tres, lo que nos permitirá hacernos una idea más acabada del intento que se acaba de describir, o, si se prefiere, comprobar hasta qué punto la realización hasta ahora conseguida está a la altura de las intenciones manifestadas por quienes vienen protagonizando ese esfuerzo intelectual.

Manifestation et révélation gira en torno a un intento de dilucidar el significado de esos dos conceptos y plantear las coordenadas de la realidad que evocan, es decir, la comunicación del saber de Dios al hombre. Una visión del índice pone de manifiesto que el tema ha sido abordado a partir de perspectivas distintas, procediendo cada autor por la vía que ha estimado oportuna. Algunos adoptan una perspectiva histórica: así Jean Trouillard, que estudia la noción de teofanía en Juan Escoto Eriúgena; Dominique Dubarle, que analiza la interpretación de la revelación que ofrece Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, y Xavier Tilliette, que comenta algunos aspectos de la Filosofía de la manifestación de Michel Henry. Otros esbozan en cambio una reflexión sistemática, como Yves Ladure, que toma como punto de partida unos textos de Nietzsche, y, sobre todo, Stanislas Breton y Jacques Marelo, que se esfuerzan ambos por llegar a una clarificación del alcance de los dos términos que dan título al volumen: el primero, aproximándose a la terminología hegeliana, ve en la revelación una comunicación fruto de una decisión libre y gratuita y en la manifestación una epifanía que fluye necesariamente del propio actuar substancial; el segundo, más cercano a la forma de hablar bíblica, define la revelación como el acto por el que es dado a conocer el misterio, es decir una realidad inefable que permanece trascendente en su misma comunicación, y, en cambio, la manifestación como aquel hecho o acontecimiento en el que el poder de Dios se hace visible, suscitando por consiguiente la admiración.

La extensión de las diversas colaboraciones es muy desigual, oscilando desde las 13 páginas de la de Yves Ladure hasta las 130 de la de Dominique Dubarle. El conjunto de todas ellas pone en evidencia una realidad: la complejidad y riqueza del tema de la revelación, y la pluralidad de matices y significaciones que el vocablo reviste en la filosofía contemporánea. Un discurso sistemático encuentra ahí estímulo y materia para la reflexión. El esfuerzo realizado hubiera resultado más eficaz si hubiera partido desde una base más elaborada, si, por poner un ejemplo, las colaboraciones de Marelo y Breton hubieran precedido a las otras siendo asumidas como encuadre terminológico y conceptual, que facilitara el diálogo; de hecho la «convivialité de la pensée», la convivencia o coexistencialidad de pensamiento de que habla la presentación, está realizada sólo



a medias. Por lo demás, en algunos artículos se advierte una clara tendencia a concebir la religión a partir de la noción de experiencia: así ocurre, en términos muy netos, en el de Yves Ladure y, más matizadamente, en el de Dominique Dubarle. Sin negar la importancia de esa noción, cabe no obstante señalar que no resulta la perspectiva más adecuada para comprender la realidad religiosa y, menos aún, la de la revelación, si entendemos este vocablo en su sentido teológico preciso, es decir aplicado a la revelación cristiana: la reflexión, en este caso, debe ir por otras vías, como son las que expresan los términos locución, comunicación, encuentro, enseñanza, etc.

En el segundo libro de la colección, *Le mythe et le symbole*, se pone en práctica una metodología de trabajo muy similar a la del primero. También en este caso se han escogido como tema dos vocablos y dos realidades relacionadas entre sí —el mito y el símbolo— y los diversos autores se han planteado, separadamente, cuestiones diversas, bien históricas, bien teoréticas. De tipo histórico son la colaboración de Jacques Trouillard, que analiza los fundamentos del mito según Proclo; la de Xavier Tilliette, que expone las líneas generales del estudio de la mitología realizado por Schelling, y la de François Marty que estudia el lugar que el símbolo ocupa en el planteamiento de Kant. Especial interés tiene este último, que concluye afirmando que el filósofo de Königsberg da al término símbolo un valor técnico, considerándolo como la expresión adecuada para definir el valor del lenguaje sobre Dios, ya que, de acuerdo con el planteamiento general kantiano, Dios no es captado por la razón pura, y por tanto, no es objeto de conocimiento, pero, no obstante, necesita ser pensado como fundamento de la praxis y por consiguiente no como mero ser vacío, sino como Dios vivo: la noción de símbolo, entendida como cifra evocadora pero no propiamente cognoscitiva, se presenta así como pieza esencial de la concepción kantiana de la religión.

De tenor sistemático, en cambio, son las cinco colaboraciones siguientes. Jean Greisch ofrece una meditación sobre las relaciones entre mito, hermenéutica y rito en diálogo con Claude Lévi-Strauss. Ephrem Dominique Yon esboza, inspirándose en Hegel, una reflexión sobre el símbolo desde la perspectiva estética, poética y evocadora, que se prolonga con algunas consideraciones sobre un símbolo concreto: el del árbol, tanto en sentido cósmico, como cristiano, es decir el «árbol» de la Cruz. Jacques Marelló y Stanislas Breton sitúan el debate al nivel de los presupuestos antropológicos de los símbolos y ritos, analizando, el primero, el valor del llamado «simbolismo natural» y estudiando, el segundo, la función de la sensibilidad, la memoria y la imaginación en la génesis y desarrollo de la simbología, con especial referencia a la simbología cristiana. Finalmente Dominique Dubarle, retomando el problema apuntado por F. Marty en su estudio sobre Kant, se plantea la cuestión del simbolismo religioso en su relación con el conocimiento de Dios, para resolverla acentuando el valor a la vez noético y ontológico del símbolo, aunque —al igual que en el escrito del número precedente— poniendo un particular acento en las ideas de contacto y de experiencia.

La lectura de *Le mythe et le symbole* conduce a una conclusión parecida a la que se desprende de *Manifestation et révélation*: el conjunto de

las contribuciones pone de manifiesto una amplia gama de posibilidades temáticas, pero el intercambio intelectual entre los diversos autores no llega a cuajar y las diversas colaboraciones se yuxtaponen más que se integran. Por lo demás este volumen resulta, en realidad, más disperso que el primero, como consecuencia, probablemente, de la mayor indeterminación del tema, ya que las expresiones mito y símbolo evocan un trasfondo más complejo que los vocablos manifestación y revelación. Los escritos de Trouillard, al analizar el papel de la imaginación, y los de Marty y Dubarle, al abordar la consideración del simbolismo religioso desde la perspectiva del conocimiento, señalan una línea decisiva, que hubiera valido la pena desarrollar mucho más ampliamente. Una profundización en las virtualidades cognoscitivas de la inteligencia humana constituye, a este respecto, el punto de partida indispensable: la ausencia de un planteamiento claro de este punto se deja notar en algunas de las colaboraciones. La consecuencia es una cierta ambigüedad en la valoración e incluso en la misma comprensión de lo simbólico.

Le modernisme mantiene la misma estructura que los volúmenes anteriores, con las diferencias que derivan del hecho de estudiar no un problema o cuestión teórica, sino un fenómeno histórico, aunque sea, como en este caso, con preocupaciones no meramente historiográficas sino filosóficas. En la breve introducción al volumen, se señala que en los años de la crisis modernista, y en los posteriores, se discutió sobre todo de los problemas exegéticos y dogmáticos que el modernismo planteaba, pero menos de los filosóficos, y éstos, se añade, deben ser también considerados, y en cierto sentido en primer lugar (p. 8). La introducción recoge además una frase que Jean Greish, uno de los colaboradores, escribe en su artículo: tal vez —afirma Greish— un pensamiento cristiano mejor armado filosóficamente, que el existente en la época del modernismo, hubiera podido, si no evitar la crisis, al menos conjurar sus desarrollos más dolorosos y desgarradores. Esta conjetura, aparte de reforzar la declaración anterior, pone de manifiesto la actitud de espíritu con que este número de la colección *Philosophie* ha sido emprendido: se aspira a clarificar las bases filosóficas de los planteamientos modernistas, con el deseo no tanto de criticar esas posiciones, cuanto de desvelar los problemas filosóficos que estaban en juego y ponerse en camino para su solución positiva.

El libro se inicia con un artículo del actual Decano de la Facultad de Filosofía del Institut Catholique de Paris, Pierre Colin, destinado a verificar las posibles raíces kantianas del planteamiento modernista. Aborda el tema de manera más bien indirecta, ya que se ocupa preferentemente de un análisis de la doctrina expuesta por la *Pascendi* en torno a cuatro cuestiones fundamentales —el agnosticismo, la inmanencia religiosa, la crítica histórica y el dogma— poniéndola en relación con textos e ideas de Loisy, de Tyrrel y sobre todo de Sabatier, al que concede una importancia capital y a través del cual entra, con anotaciones breves de ordinario, en el tema del influjo kantiano. Una pregunta capital aflora a lo largo del ensayo: ¿el Kant presente en los ambientes escolásticos y católicos de la época era un Kant bien conocido e interpretado o un kantismo no captado en su plenitud? La pregunta no tiene respuesta y queda abierta para posteriores investigaciones, aunque algunos signos hacen pensar que

Colin se inclina por la segunda parte de la alternativa. Señalemos, por otra parte, que la crítica que dirige a lo que denomina «sistema doctrinal», o intento de exponer el contenido de la fe de forma deductiva, del que cree encontrar rastros en la *Pascendi* y, en todo caso, un ejemplo claro en Gardeil, incurre a nuestro juicio en simplificaciones que corren el riesgo de obscurecer algunas cuestiones capitales.

A continuación del largo escrito de Colin, cuatro artículos más breves consideran algunos aspectos del pensamiento de dos de las figuras más importantes, desde el punto de vista filosófico, de los acontecimientos de principios de siglo: Edouard Le Roy y Maurice Blondel. Del primero se ocupan Jean Houssaye y Stanislas Breton, considerando, respectivamente, el planteamiento general del tema religioso y la noción de dogma. Xavier Tilliette estudia en cambio la polémica que enfrentó a Blondel y Loisy en torno a las cuestiones cristológicas; sin dejar de señalar los límites del planteamiento blondeliano, Tilliette subraya a la vez la importancia —también actual— de las advertencias de Blondel respecto a la necesidad de que la cristología acepte como base no sólo los estudios históricos acerca de Cristo, sino la entera fe de la Iglesia, más aún la misma espiritualidad. En consideraciones parecidas incide Jean Greish que estudia el planteamiento hermenéutico esbozado por Blondel en su «Histoire et dogme», de 1904, y, especialmente, la centralidad que atribuye al concepto de tradición. Los cuatro artículos mencionados son todos ellos breves, y se limitan a una descripción del pensamiento de los autores examinados, con alguna breve acotación personal.

La obra se cierra con un amplio trabajo, un centenar de páginas (pp. 181-270), de Dominique Dubarle sobre la noción de experiencia religiosa. La crisis modernista, afirma, nos sitúa entre dos concepciones de la experiencia religiosa: la católica, según la cual la experiencia sigue a la fe, y la modernista, para la cual la experiencia antecede a la fe y la hace surgir; entremezclándose en la disputa y en la reflexión, dos filosofías de la experiencia: la aristotélica, sustentada y orientada por la afirmación de la percepción del ser, y la kantiana, basada en la convicción de que el conocimiento está limitado al orden de lo fenoménico. A partir de ese *status quaestionis*, Dubarle señala que toda clarificación de la noción de experiencia religiosa depende de una pregunta capital: ¿le es posible al hombre en su condición terrena —es decir, antecedentemente a la visión beatífica— una experiencia de Dios? Para responder a esa cuestión procede a un atento estudio de la obra de Ambrose Gardeil —analizado con mayor simpatía y detalle que Pierre Colin—, desde «La crédilité et l'apologétique» hasta «La structure de l'âme et l'expérience mystique», concluyendo con una nueva interrogación: teniendo en cuenta que Gardeil admite una experiencia de Dios en la mística, ¿cabe pensar en una ampliación de las consideraciones que llevan a Gardeil a esa conclusión, estudiando la posibilidad de su aplicación, salvadas las distancias, a otras realidades, especialmente al momento original de la revelación, es decir a lo que, en la terminología de Santo Tomás, se denomina como carisma de profecía?

En las páginas finales de su escrito, Dubarle esboza algunas de las perspectivas que ese interrogante plantea, pero no afronta temáticamente la cuestión. Nos deja por tanto a la expectativa de una eventual conti-

nuación de su trabajo. Cabe, no obstante, hacer una observación, que prolonga algo ya apuntado al hablar de sus otros artículos en los números anteriores de esta colección: ¿es realmente la noción de experiencia la noción que permite afrotar las cuestiones planteadas?, ¿continuar por ese camino no conduce a intentar superar a Kant por la vía de Swedenborg y por tanto concediéndole la victoria en su propio terreno? En otros términos: ¿no puede ser a veces el recurso a la experiencia signo de una desconfianza en la capacidad cognoscitiva de la inteligencia? Colin cita en su artículo una observación de Edouard Le Roy: el problema de fondo planteado en la época del modernismo gira en torno a la noción de verdad. Nada más exacto. Es ahí, si se aspira a clarificar la crisis modernista, y no a verse envuelto en ella, donde debe centrarse la investigación, yendo a la raíz del análisis y de la crítica del agnosticismo.

Como decíamos al principio, la lectura de los volúmenes de la colección *Philosophie* es la vía para juzgar del propósito inicial, verificando si en la práctica se ha conseguido realizar ese diálogo y esa comunidad intelectual a la que aspiraba. Cada lector sacará sus propias conclusiones. Por nuestra parte digamos, ampliando anotaciones hechas de pasada, que constituye sin duda un intento laudable, pero que necesitaría ser desarrollado. Añadamos, en este sentido, dos observaciones. En primer lugar, la necesidad de reconsiderar la metodología: un diálogo como el que la colección aspira a fomentar ganaría en eficacia si, manteniendo la diversidad de itinerarios y enfoques, los diversos autores partieran de un análisis en común del *status quaestionis*, lo que les permitiría relacionar entre sí los diversos planteamientos y terminologías, pasando así de números monográficos a obras colectivas. Pero, sin duda, ese *optimum* es mucho más una meta que un punto de partida. De ahí la segunda observación: la conveniencia, para que el diálogo llegue a término, de ir retomando las cuestiones analizadas en cada volumen, de forma que se pueda ir así no sólo apuntando perspectivas, sino conquistando metas.

JOSÉ LUIS ILLANES MAESTRE

Johann AUER - Joseph RATZINGER, *Curso de Teología Dogmática*. III. *El Mundo Creación de Dios*, por J. AUER, Barcelona, Ed. Herder, 1979, 664 pp., 14,5 × 21,5.

Es el tomo III del *Curso de Teología Dogmática* (*Kleine katholische Dogmatik*) compuesto por los prof. J. Ratzinger, actualmente Arzobispo de Munich, y J. Auer. El *Curso* se encuentra vertido ya al castellano en su casi totalidad. Además del presente volumen, el prof. J. Auer ha escrito los volúmenes I (Introducción a la Teología Dogmática), V (El Evangelio de la Gracia), VI (Sacramentos. Eucaristía), VII (Los Sacramentos de la Iglesia) y VIII (La Iglesia). *Scripta Theologica* ofreció en su momento una amplia recensión del tratado sobre la Gracia (10, 1978, 348-354) y del de Sacramentos (12, 1980, 311-316).



El prof. Auer nos presenta uno de los primeros libros sistemáticos sobre la Creación y el Hombre que se escriben después del Concilio Vaticano II. Ha querido incorporar a su obra, como es lógico, las perspectivas recomendadas por el Concilio. No es una tarea fácil. Exige por un lado recoger lo tradicional e insuflar un nuevo aliento a tesis y contenidos cuyo alcance para la fe cristiana no puede ser ignorado. Es preciso asimismo replantear algunos aspectos del método expositivo, con el fin de manifestar adecuadamente las conexiones internas entre las diferentes partes del tratado, destacar los elementos centrales y asignar a cada parte la importancia que le corresponde en el todo.

Finalmente se debe proporcionar un verdadero manual al estudiante de dogmática y una obra útil de consulta al teólogo.

El libro se divide en una introducción y cuatro partes. La introducción (pp. 21-63) comprende la fundamentación bíblica de conjunto y una breve historia de la teología de la Creación. La parte primera presenta la doctrina general sobre la Creación (pp. 64-192), distribuida en tres secciones: El mundo creación de Dios y Dios creador del mundo, Fin último y conservación y Consecuencias de la doctrina sobre la Creación.

La parte segunda trata de las criaturas en particular: el hombre (pp. 221-447) y los ángeles (pp. 448-504). La parte tercera suministra un esbozo de teología de la gracia (pp. 505-562), que viene requerido metodológicamente por las finales secciones acerca del pecado. La parte cuarta trata del pecado (pp. 363-640) y consta de tres secciones: Naturaleza del pecado, El pecado de los ángeles y El pecado del hombre (Historicidad del pecado del hombre; El pecado original).

Fiel a un esquema conocido, cuyas insuficiencias trata de corregir, el autor se muestra sensible a la importancia que el tema de la Creación encierra actualmente para el conjunto de la teología dogmática.

La obra prosigue en efecto una tendencia comenzada ya antes del Vaticano II y que procuraba a) marcar nítidamente las diferencias entre una teodicea y una verdadera teología de la Creación, y b) evitar un fácil desequilibrio en el tratado a favor de lo cosmológico y en perjuicio de los aspectos relativos al hombre.

El Vaticano II ha consolidado estos planteamientos y ha insistido en la importancia sistemática de la teología de la Creación como presupuesto de la Cristología y Soteriología, así como del tratado de los Novísimos. De este modo la exposición dogmática de la Creación se desvincula de un enfoque simplemente polémico y se asocia con gran ventaja a los temas de la elevación y del *opus redemptionis*.

La impresión principal que el libro de Auer produce puede resumirse a nuestro juicio en las siguientes observaciones:

1. Se recogen con nitidez, a lo largo de toda la obra, las afirmaciones dogmáticas pertinentes y se emplea un lenguaje preciso que constituye sin duda uno de los valores más destacables del manual.

2. Se ofrece un excelente resumen de lo que pueden considerarse resultados de la ciencia bíblica solvente acerca de la creación del mundo y del hombre (cfr. pp. 28 s.). Se diría que el autor ha utilizado las mis-

mas fuentes que Juan Pablo II tuvo en cuenta para su catequesis sistemática sobre la Creación, comenzada en noviembre de 1979.

3. Se redistribuye prudentemente el espacio asignado a cada una de las partes tradicionales del tratado. En este sentido se concede al tema del hombre la importancia que merece, sin detrimento de la doctrina general de la Creación. Se incorporan también algunos contenidos que son como anticipaciones del tratado de gracia, exigidos aquí por un tratamiento coherente del hombre creado «en santidad y justicia» y la comisión del pecado original.

4. El autor examina frecuentemente la incidencia de las llamadas discusiones *fronterizas* en la exposición de las verdades sobre la Creación. Lo hace con el deseo de a) mostrar el amplio horizonte temático contemplado por la fe cristiana, y b) iluminar las cuestiones debatidas, que van desde asuntos antropológicos hasta otros vinculados a la ecología, con los criterios perennes de la Palabra de Dios.

En estos incisos, que son alargamientos legítimos de las cuestiones en un tratado de Creación escrito para la época presente, se aprecia todavía una notable falta de elaboración conceptual, explicable sin duda por la dificultad objetiva de algunos temas. De todas formas, el libro no suele ofrecer una formulación clara de las cuestiones que va a considerar. El autor se excede en plantear al lector interrogantes que generalmente quedan sin respuesta. Se incluye al mismo tiempo, dentro del texto, una bibliografía desproporcionada, que contrasta con los escasos resultados que se proponen. Es ésta la parte del tratado que presenta mayores limitaciones y que más deberá enriquecerse en ediciones futuras.

5. Hará falta también proseguir el estudio de la Creación del mundo y del hombre bajo las sugerencias que se contienen en los documentos del Vaticano II, especialmente en las Constituciones *Dei Verbum* n. 2 y *Gaudium et Spes* nn. 5 y 33. Las perspectivas contenidas en estos y otros lugares de la doctrina conciliar no han podido ser agotadas, como es lógico, por el libro del prof. Auer. Son por lo tanto un horizonte y un estímulo que contribuirán a perfeccionarlo y a situarlo plenamente en el lugar destacado que le corresponde entre los tratados sobre la Creación.

JOSÉ MORALES

O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 4.^a ed., Buenos Aires, ed. Universitas, 1980.

El comportamiento ético del hombre constituye un tema de perenne actualidad en la especulación filosófica. A lo largo de la historia, se han sucedido diversos intentos de fundamentación del orden moral de carácter diverso y muchas veces contradictorio.



En nuestros días, cuando tanto se habla de crisis de valores, u otras formulaciones semejantes, se manifiesta el deseo de encontrar un fundamento en el que se pueda apoyar todo el edificio moral, pues de lo contrario se derrumba, al igual que sucede con un edificio carente de base sólida.

Ante esta problemática tan actual, resulta de gran interés la lectura del libro de O. N. Derisi, Rector de la Universidad Católica del Buenos Aires, del que recientemente ha aparecido la cuarta edición. En él se nos ofrece, a la luz de la filosofía que parte del ser, el punto de apoyo que precisa el orden moral para su determinación del deber ser.

En esta obra, el profesor Derisi se propone reivindicar, a la luz de la doctrina de Santo Tomás, las bases metafísicas en que se apoya la ética, de las cuales se vio privada principalmente por obra de Kant. Este estableció un dualismo absoluto entre los órdenes del *ser* y del *deber ser*, entre metafísica y ética, quedando esta última sustentada sobre bases puramente subjetivas o formales, tras haber declarado la imposibilidad de conocer la realidad tal como es. Supone, pues, una crítica profunda a todo subjetivismo moral a la vez que establece una fundamentación objetiva de la ética en base al fin último a que Dios ha ordenado nuestra naturaleza, constituyendo la norma moral una luz que nos permite descubrir la conformidad o no de nuestras acciones con dicho fin.

En el primer capítulo, tras estudiar el valor objetivo del conocimiento y el fundamento último de los primeros principios, por medio de las propiedades trascendentales del ente, el autor llega a las nociones de fin y naturaleza sobre las que se asienta todo el edificio moral. Muestra Derisi cómo los trascendentales no añaden nada al ente ni se distinguen de él realmente, sino sólo mediante una distinción de razón. Así como la verdad es el ser en cuanto se relaciona con la inteligencia, el bien dice relación a la voluntad: es el mismo ser en cuanto apetecible y «señala la capacidad que tiene para mover a la voluntad hacia su consecución. Coincide, según esto, con la noción de fin» (p. 23).

Un último paso en este capítulo de nociones preliminares. «Toda finalidad implica una tendencia o apetito, y ésta, aunque sea ilícita como acabamos de ver, se entronca siempre en un apetito innato, en una inclinación natural, en una naturaleza. Fin y naturaleza son, por eso, correlativos. A la luz de la finalidad es precisamente como se logra la perfecta comprensión del concepto de naturaleza, del orden natural y de las leyes naturales» (p. 32).

Lo dicho hasta ahora nos introduce en el tema del fin último del hombre (cap. III), punto central de la ética, a cuyo conocimiento se puede llegar —como señala Derisi— a través de dos caminos: uno de carácter descendente, que desde el análisis de la acción creadora de Dios señala cuál ha debido ser el fin establecido por la Inteligencia divina respecto a las obras que han salido de sus manos; y el segundo, que partiendo del movimiento impreso en la naturaleza creada, especialmente en el hombre, hacia la búsqueda de su perfección, determina el fin a que éste aspira (cfr. pp. 64-65).

En relación al primero, ve cómo la ordenación final que Dios ha impreso necesariamente en el hombre y demás creaturas no puede conducir

sino a El mismo. «Dios, como Sabiduría infinita, al crear ha debido obrar inteligentemente, vale decir, con un fin que ordena los seres creados. Pero este fin intentado por Dios no ha podido ser otro que El mismo. En efecto, siendo Dios la Santidad infinita, no puede querer sino ordenadamente, y, por ende, ha de buscar siempre en sus obras el fin o bien mayor, el Bien infinito, que no es otro que El mismo, su misma Perfección» (p. 65). Lo que equivale a decir que «supuesta, pues, la creación, Dios ha debido tener, necesariamente, como fin su gloria, o sea esta participación de su divino Ser» (p. 68).

Desde el punto de vista de la creatura, su fin último consistirá en la plenitud de su ser dentro del ámbito de su naturaleza. En concreto, en el caso del hombre, su bien específico es el que le viene por la plenitud del objeto de sus facultades espirituales, inteligencia y voluntad, mediante la Verdad y Bien en sí. Vemos cómo el hombre se encuentra naturalmente dirigido hacia el Bien en sí, va en busca de la felicidad: «Bien en sí y felicidad son dos aspectos, objetivo y subjetivo, del último fin intrínseco del hombre» (p. 80). Pero, «esta felicidad o bien en sí a que el hombre tiende no se encuentra ni se puede encontrar en las creaturas, sino solamente en Dios» (p. 98).

El autor estudia después el origen del problema moral y el tema de la libertad (caps. IV a XI). «El fin último del hombre, que es el objeto primario de su voluntad... se presenta a ella bajo un doble aspecto: uno estrictamente formal, que especifica a la voluntad y hacia el cual tiende siempre ésta, y bajo cuya noción solamente puede apetecer cualquier objeto, y es el bien en sí... y otro es el bien material u objetivo en que la voluntad busca la obtención o realización de aquel bien en sí» (p. 150). «Semejante situación de la voluntad humana: de necesidad frente a su último fin formalmente considerado y de libertad frente al mismo material u objetivamente contemplado, engendra el problema moral, específico del ser finito o creado, que no es su fin o bien, que debe alcanzar, sin embargo, para lograr su plenitud ontológica, y que, a la vez, es espiritual y libre, capaz de ordenar o no su propia actividad al conocimiento y consecución de su verdadero último fin objetivo, que es Dios, debiéndolo, sin embargo, hacer» (p. 159).

Partiendo de la finitud de la naturaleza humana y la obligación de alcanzar la perfección que le corresponde, Derisi, en el capítulo octavo, fundamenta metafísicamente la teoría de los valores, que constituyen el vehículo para lograr dicho perfeccionamiento.

La conquista del Bien definitivo trascendente exige, por parte del hombre, su ordenamiento permanente a El, a través de una serie de bienes o valores parciales, que a la vez que le van perfeccionando en los distintos planos de su naturaleza, lo disponen a la posesión del Bien en sí. Así, los valores son bienes intermedios, participaciones finitas del Bien infinito, que responden a necesidades del hombre en una situación concreta. Aparecen como exigencias de bien que Dios impone mediata o inmediatamente a la creatura humana para que logre su perfeccionamiento. Están por ello dotados de una doble participación: una de orden lógico (considerados en sí mismos son esencias o bienes realizados) y otra real

(en cuanto son participaciones del Bien infinito); en definitiva, es el Bien en sí el que fundamenta ontológicamente todos los valores.

A la esencia del acto moral pertenecen dos elementos: el que sea libre, y su adecuación o no a la norma. Visto el tema de la libertad, el autor pasa al estudio de la norma, que constituye el fundamento objetivo de la bondad o malicia de un determinado acto; en otras palabras, la regla o medida de los actos humanos (caps. XII a XV: cfr. pp. 335 y ss.).

Pero, se pregunta Derisi, ¿cuál es el fundamento último de la norma?, ¿qué es lo que hace que una determinada norma sea moral? Siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, afirma que es la ordenación final o fin último del hombre y de las cosas: los objetos (que se presentan a la voluntad) serán buenos o malos según sean apetecidos conforme o disconformemente a su fin, y sobre todo, al fin último del hombre (p. 361).

Nuestra inteligencia posee «una natural inclinación a captar fácil e indefectiblemente la norma constitutiva y a formular los primeros principios subjetivos del orden moral. Es lo que Santo Tomás llama la *sindéresis*» (p. 388). El último fin y los principios supremos de la norma moral formal son en el orden práctico lo que el ser y sus primeros principios en el orden especulativo (cfr. p. 388).

Tras el estudio de la norma moral en general, el autor pasa a considerar los diversos tipos de leyes, siguiendo la doctrina del doctor Angélico, dedicando especial atención al fundamento del carácter universal e inmutable de la ley natural. Luego analiza el tema de su obligatoriedad que se traduce en el deber de hacer u omitir un determinado acto que aparece ante la conciencia como bueno o malo, respectivamente. Se trata, pues, de un vínculo moral (cfr. pp. 432-433). Consecuencia de ese carácter obligatorio es la existencia de una sanción.

Después pasa al estudio de las leyes humanas, cuya necesidad fundamenta —como es tradicional— en la dificultad de aplicar la ley natural a determinadas cuestiones o circunstancias; también por la indeterminación en que permanece la ley natural respecto a no pocos puntos; y, finalmente, dada la insuficiente sanción en la presente vida para las faltas que atentan directa o indirectamente contra el orden social.

En el capítulo XVI Derisi explica cómo «la dimensión ética es esencialmente metafísica y religiosa», desde una doble perspectiva (cfr. p. 448). En primer lugar, por el carácter unitario del fin último del hombre que, bajo su doble aspecto —inmanente y trascendente— tiene por objeto a Dios (Verdad y Bien infinitos): «todo el orden moral viene de Dios, se apoya en Dios y se consuma en un retorno a Dios con su posesión eterna (beatitud)» (p. 448).

También porque todo acto moral, como acto de sometimiento o transgresión del orden final, encierra una actitud de reconocimiento o rebeldía para con Dios.

Por tanto, el fundamento metafísico de la ética es, en última instancia, esencialmente teológico: hace referencia a Dios de un modo inmediato. Y eso se debe a que siendo Dios el fundamento de todo ser, es por eso mismo el fundamento de todo el deber ser.

Por último (cap. XVII), trata Derisi sobre la necesidad de las virtudes para obrar el bien. No basta sólo con saber lo que se debe hacer, sino

que además hay que tener la voluntad habitualmente aplicada al bien mediante el ejercicio de las virtudes morales. Estas —reguladas por la prudencia— son las únicas que pueden ayudar a salvar el desnivel que existe entre el juicio recto de la inteligencia y la elección libre de la voluntad.

Podríamos señalar, para concluir, que esta obra de Derisi tiene el mérito innegable de reivindicar para la Etica el carácter metafísico que le es esencial. Afronta así el autor el problema fundamental que la Filosofía Moral arrastra desde Kant hasta nuestros días, esto es, la separación entre el mundo de la metafísica y el de la moral, entre el plano especulativo y el práctico, entre el ser y el deber ser, entre la realidad y el valor; rupturas que sólo pueden salvarse desde la metafísica del ser. Y precisamente desde la noción de ser, verdadero para la inteligencia y bueno para la voluntad, desarrolla Derisi los temas capitales de la Etica, mostrando la evidencia y profunda articulación que adquieren cuando son fundamentados en el orden del ser y de sus exigencias esenciales.

MIGUEL MASATS

Ermenegildo LIO, *Morale e beni terreni*, Roma, Pont. Univ. Lateranense-Città Nuova, 1976, 400 pp., 13 × 20.

Si, a lo largo de su historia, la Iglesia ha considerado siempre la justicia social con mucha atención, en los últimos tiempos el estudio de esta temática ha ganado aún más cuerpo y realce, principalmente a partir del Concilio Vaticano II. Así, preguntas como: ¿en qué medida los ricos están obligados a ayudar a los pobres?, ¿cuál es el verdadero camino para alcanzar un equilibrio social estable?, ¿cómo la Iglesia y cada uno de sus fieles han de usar de sus bienes para ayudar a los necesitados?, son cuestiones que exigen una respuesta satisfactoria, de acuerdo con la perenne enseñanza de Cristo, que la Iglesia se ocupa de mostrar en su aplicación a los diversos tiempos y momentos.

En su obra *Morale e beni terreni*, Ermenegildo Lio responde a numerosas cuestiones de gran actualidad en el campo de la justicia social y pone los fundamentos para que muchas otras sean resueltas de modo acertado y concorde con la doctrina de la Iglesia.

El autor ha sido perito, secretario y relator del capítulo sobre la vida económico-social de la *Gaudium et Spes*, y posee un profundo conocimiento de la doctrina de los Padres de la Iglesia. Esto le habilita para tratar de modo seguro y detallado las conclusiones del Vaticano II sobre la destinación universal de los bienes terrenos.

Analizando punto por punto el capítulo de la *Gaudium et Spes* que trata de este aspecto de la justicia social y considerando exegéticamente las fuentes citadas, E. Lio destaca no sólo la concordancia, sino la directa fundamentación de los textos conciliares en la doctrina patristica. A lo largo de estas páginas, se pone de manifiesto, de modo patente, cómo la

tradición patrística contiene los fundamentos y proporciona las directrices para el análisis y solución de los problemas sociales contemporáneos.

Desde el principio de la obra el autor advierte, para facilitar un correcto enfoque de cada uno de estos temas, que «una moral sobre los bienes terrenos no puede prescindir de Dios, de Cristo y de la única Iglesia fundada por Cristo. De ahí se concluye que una sana y completa teología moral sobre los bienes terrenos no puede ser considerada *sólo* filosóficamente. (...) Es verdad que también los paganos, que no conocieron a Cristo, pudieron alcanzar principios correctos y observaciones morales acertadas sobre el destino y uso de los bienes terrenos. Pero sólo en Cristo se logra una completa visión y luz de toda la ordenación querida por Dios, respecto a los bienes terrenos» (p. 20).

El Concilio Vaticano II ha sancionado una vez más el principio de la destinación universal de los bienes para las necesidades de todos los hombres, y no de algunos solamente, cuando en la Const. *Gaudium et Spes*, n. 71, afirma: «Toda propiedad privada tiene por su propia naturaleza también una función social, que se fundamenta sobre la ley de la destinación común de los bienes».

Lio destaca el carácter *positivo* que fundamenta la destinación universal de los bienes, o sea, que no basta *no impedir* que en *extrema necesidad* cada cual tenga lo necesario: hay una obligación positiva de ayudar a cada uno para que no carezca de lo necesario. Esa obligación no es, añade, solamente de justicia, pues afirma la *Gaudium et Spes*: «iustitia duce, caritate comite». El Concilio propone la justicia *con* la caridad, para evitar por un lado que el principio de la destinación universal de los bienes fuera relegado sólo a la caridad, y por otro que fuera vinculado únicamente a la justicia.

La primera consecuencia que se deduce de este principio general, es que la propiedad privada en cuanto tal es un derecho *subordinado* a aquel destino primario. Por eso, en sus diversas formas legítimas, la propiedad privada debe siempre respetar —en la teoría y en la práctica— esta destinación y ordenación universal de los bienes.

La segunda consecuencia, conexas con la anterior, es que cada uno debe tener tal disposición afectiva y efectiva con respecto a los bienes creados que le permita retenerlos sólo para la propia necesidad y emplearlos para atender a las necesidades de los demás.

Por otra parte, este principio, enunciado con tanta claridad por el Concilio y que está en sintonía con las más antiguas fuentes de la teología católica, es —afirma Lio— muy importante: doctrinalmente, porque así se ve que la Iglesia posee desde sus primeros días —y no por influencias ajenas— una doctrina moral sobre la sociedad, capaz de promover la verdadera justicia y la caridad para con los pobres, y contribuir a la solución del problema social; pastoralmente, porque tal principio debe ilustrar acerca de la responsabilidad que tales obligaciones imponen. No es lícito huir de esas obligaciones con cómodos subterfugios.

Con el fin de delimitar de modo práctico el criterio conciliar, el autor desarrolla en forma profunda y cuidadosa el concepto de lo *supérfluo*.

El primer criterio para determinar lo *supérfluo* es considerar como tal todo aquello que no es necesario a las propias exigencias personales; hay

que tener en cuenta en primer lugar lo necesario «a la naturaleza» (necesario al hombre), y en segundo lugar lo necesario «a la persona» (necesario al hombre con respecto a su vida racional).

El segundo criterio para la determinación de lo supérfluo tiene en cuenta el hecho de que un bien puede ser supérfluo respecto a la propia necesidad personal, pero necesario a los demás; y como tal debe ser considerado como destinado a los demás. En este sentido, las riquezas no son supérfluas si están realmente destinadas a ayudar a los demás, no sólo en intención sino también de hecho. Así, por ejemplo, no es supérfluo el dinero que se posee para invertirlo en la creación de puestos de trabajo, en la educación debida de los hijos, etc.

De este modo, supérfluo propiamente dicho es aquello que excede a la necesidad individual (según un criterio y un justo orden), sin que su poseedor tenga intención y voluntad algunas de ayudar con ello a los demás. Así, se puede resumir con palabras de Alejandro de Hales: «Supérfluo es aquel bien al cual falta una justa necesidad o (la intención) de una piadosa utilidad».

Esclarecido el significado de este concepto esencial para determinar el alcance del principio de la destinación universal de los bienes creados, es posible analizar las virtudes que se relacionan con la obligación de ayudar a los necesitados con los propios bienes. Se puede decir, en síntesis, que dar lo supérfluo pertenece a la justicia; dar lo propio necesario corresponde a la caridad. De otra parte, la ayuda a los pobres pertenece a la justicia, cuando se da al pobre aquello que es debido, y a la misericordia, cuando la causa es la compasión para con éste.

En otro orden de cosas, el autor considera que el problema de la riqueza y de la pobreza, deberían tener en la teología moral un tratado propio y sistemático. «Si se pregunta en el contexto de qué virtud se debe colocar la pobreza, diremos que ésta tiene su lugar tanto en el tratado de la templanza respecto a los bienes, como de la justicia, en que se trata de la naturaleza y deber del derecho de propiedad, o en el contexto de la misericordia y de la caridad. Personalmente preferiríamos que se incluyese en la moral el tratado sobre las bienaventuranzas evangélicas; y tratar allí integralmente de la *pobreza*» (p. 361).

A lo largo de su obra, E. Lio muestra cómo el objeto de esta rama de la ciencia teológica es la riqueza y la pobreza, *vistas en sentido económico*, porque la teología no trata de estas realidades en sentido metafórico, sino en el sentido específico de los bienes materiales destinados a satisfacer las necesidades de la persona humana. Naturalmente la teología no hace ciencia económica, financiera, etc., y se refiere a la pobreza y a la riqueza en la misma línea de la divina revelación.

La pobreza se relaciona directamente con el hecho del pecado original, del cual deriva el desorden de la concupiscencia, también con referencia al uso de los bienes terrenos. Por ello, la teología sobre la riqueza y sobre la pobreza no se comprende plenamente, si no es en unión con esta realidad: el rico y el pobre existen, no porque Dios no haya creado las cosas necesarias para todos, sino por la malicia de los hombres.

El autor precisa que el mismo texto conciliar se preocupó no sólo de señalar el *deber* respecto a lo supérfluo y a lo necesario, sino también

de invitar a su determinación, a la luz del principio de la destinación universal de los bienes terrenos, que se constituye en el principio que vertebra esta parte de la teología. A tal efecto, la Const. *Gaudium et Spes* ofrece dos interesantes citas en la nota 10 del n.º 69, incluyendo las siguientes palabras de Juan XXIII: «Deber de todo hombre, deber imperativo del cristiano es considerar lo supérfluo con la medida de la necesidad de los demás, y de estar bien atento, para que la administración y distribución de los bienes creados sea realizada en ventaja de todos». Concluye Lio afirmando que lo necesario y lo supérfluo no deben ser medidos sólo *individualmente*, sino también *socialmente*.

El autor centra, pues, el tema social en su aspecto más profundo: el punto de vista teológico: «Dios, en Cristo y en la Iglesia, ilumina a la persona humana sobre las normas que regulan el comportamiento humano para realizar la *justicia* y la *caridad* hacia los pobres (...) Dios providente y bueno dio a *todos* lo necesario para conseguir el fin. Si *alguno* (en determinadas zonas *muchos*) no tiene ni siquiera lo necesario, o sea los pobres, esto deriva de la falta de observancia de la justicia y de la caridad (...) Hemos dicho: *en Cristo y en la Iglesia*, porque sólo Cristo interpretado por su Iglesia, nos da la verdadera y completa justicia y caridad hacia los pobres. Nos iluminan sobre la *vocación y ordenación* divina de las obligaciones de justicia hacia los pobres» (p. 370).

Con este estudio E. Lio abre perspectivas para nuevas investigaciones para ahondar en la cuestión social: «esperamos que un recto enfoque y solución de los múltiples problemas conexos, con la luz y guía del Magisterio, como recuerda el Concilio, sirva no sólo para iluminar y formar convicciones verdaderamente cristianas sobre la justicia, sino también para traducir en la vida de cada uno y de la sociedad el mensaje salvífico del Evangelio» (p. 381).

LUIS FERNANDO CINTRA

Johannes STÖHR, *Studium und Spiritualität. Anregungen zu Meditation und Gebet*, St. Augustin, Verlag Wort und Werk, 1979, 132 pp., 12 × 18.

Johannes Stöhr, Profesor Ordinario de Teología Dogmática en la Universidad de Bamberg, ha publicado una excelente colección de textos en lengua alemana (los textos latinos suelen darse en versión bilingüe) sobre las relaciones entre el estudio y el progreso de la vida espiritual. Se trata de un conjunto de avisos, oraciones y reflexiones que tienen por tema central el sentido del estudio en el ámbito de la espiritualidad cristiana, tomados de los libros sapienciales de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia (Ireneo, Hilario, Ambrosio, Agustín, Basilio, Jerónimo, Efrén, Gregorio Nacianzeno, Gregorio Magno, etc.), de los Doctores medievales (Pedro Damiano, Anselmo, Bernardo de Claraval, Alberto Magno, Buenaventura, Tomás de Aquino), de los grandes maestros de la vida cristiana (Taulero, Kempis, Suso, Casiano, Newman, Escrivá de

Balaguer, etc.), sin olvidar algunos testimonios de los Pontífices Romanos (León XIII, Pío X, Pío XI, Pío XII, Juan Pablo I y Juan Pablo II). El Autor también ha tenido en cuenta los documentos de los Concilios Vaticano I y Vaticano II, y los escritos de algunos teólogos de nota de nuestra hora, como J. Leclercq, J. Galot y F. W. Weber.

El esquema de esta obra, que consta de tres capítulos, divididos en dieciséis epígrafes, es el siguiente: En primer lugar trata sobre la finalidad del estudio y el centro en torno al cual debe desarrollarse (primado del conocimiento de Dios, grados del camino hacia Dios, y Cristo como centro); después desarrolla las condiciones y los motivos del estudio, capítulo que se abre con un epígrafe sobre la primacía de la gracia y que se cierra con un apartado sobre la fe y la piedad; y, por último, el tercer capítulo que aborda los efectos que produce en el alma el esfuerzo por estudiar bien (la alegría o gozo, el seguimiento de Cristo, la actuación del Espíritu Santo en el alma y el afán de apostolado). Los textos, que suman en total 231, llevan numeración marginal.

Este opúsculo, que lleva por subtítulo «Sugerencias para la meditación y la oración», fue preparado por su Autor —son sus palabras en la «Presentación»— con el propósito de contribuir a que brote un clima de verdadera espiritualidad cristiana y una atmósfera de oración personalizada entre quienes se dedican al estudio de las ciencias sagradas, a fin de que pueda superarse lo que el Autor estima como problemática situación que se registra en algunos centros docentes del área alemana. En tal contexto, *Studium und Spiritualität* se sitúa —o pretende situarse— en el ambiente de reforma que ha promovido la publicación de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, que Juan Pablo II dio a conocer el día 15 de abril de 1979 (nótese que el original del Prof. Stöhr estaba preparado y listo para imprenta el día 1 de julio de 1979).

J. I. SARANYANA

José Luis ILLANES, *La santificación del trabajo*, Madrid, Ed. Palabra, 6.^a ed. aumentada («Biblioteca Palabra», n. 30), 1980, 184 pp., 12,5 × 19.

El Concilio Vaticano II significó, entre otras cosas, la proclamación solemne, por parte del Magisterio de la Iglesia Católica, de la llamada universal a la santidad de todos los cristianos, la plena participación de los laicos o seglares en la misión de la Iglesia y del valor cristiano de las realidades temporales o terrenas. A raíz del Concilio, el Prof. J. L. Illanes, actualmente Decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, emprendió la tarea, que cuajó en la primera edición de este libro (1966), de mostrar cómo esa capital dimensión de la enseñanza del Vaticano II concordaba con el espíritu que animaba al Opus Dei desde su fundación. Con sus propias palabras: «Deseaba poner de manifiesto la importancia del Opus Dei en la historia de la espiritualidad



cristiana, precisamente como consecuencia de su aportación en orden a la valoración de esa realidad —absolutamente capital para nuestro existir en el mundo— que es el trabajo, y más concretamente el trabajo profesional, es decir, el trabajo asumido como condición estable de vida, de la que depende la personal inserción en la sociedad de los hombres» (p. 12). Las cinco ediciones que en pocos años alcanzó el libro muestran que la cuestión abordada era, en efecto, «tema de nuestro tiempo», como rezaba el subtítulo que las acompañaba.

La edición que acaba de salir al público es una reelaboración del trabajo originario en base, sobre todo, a un nuevo factor: la aparición, en los últimos diez años, de numerosos escritos del Fundador del Opus Dei, inéditos al redactarse por primera vez el libro. Son principalmente: *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* (1968), *Es Cristo que pasa* (1973) y *Amigos de Dios* (1977). A partir de estas nuevas fuentes —alguna se remonta al año 1941—, el autor ha podido perfilar su estudio, ofreciendo una obra lineal y acabada, aunque él la considere —por razón de la riqueza del tema— el desbroce de unos materiales sobre los que habrá que seguir trabajando en el futuro.

La introducción, que se titula «el trabajo, un tema recuperado para la teología espiritual», y el breve epílogo «hacia una teología del trabajo», señalan bien el alcance del tema tal como lo contempla el autor. Nuestra época ha tomado una fuerte conciencia de que el trabajo humano es dimensión decisiva para la espiritualidad secular y por eso debe ser objeto de una reflexión teológica sistemática. Pero esa teología está en sus comienzos, lo que se ha hecho hasta ahora son tanteos: hay que ir —dice Illanes— *hacia* una teología del trabajo. Pero la teología no es tarea de gabinete, una suerte de especulación desencarnada y esotérica, sino que opera necesariamente —y ello es un *test* de su calidad— a partir de las realidades de fe vividas en la Iglesia, es decir, de la experiencia del Pueblo de Dios y de sus grandes maestros de vida cristiana. Esto es lo que hace Illanes en esta ocasión: presentar ordenadamente y analizar la doctrina sobre el trabajo humano que ha predicado un gran maestro contemporáneo, Mons. Escrivá de Balaguer, situándola en el contexto de la historia de la espiritualidad.

Entre introducción y epílogo, el libro se divide en dos partes. La primera («El Opus Dei y la valoración del trabajo») estudia y describe las distintas «aproximaciones» al tema del trabajo que, teórica y prácticamente, se han dado en la historia de la espiritualidad cristiana. Es especialmente interesante el capítulo titulado «Acercamiento al mundo y ser del mundo», donde se estudia el enfoque de fondo de las realidades humanas que caracteriza al Opus Dei: «No cabe en modo alguno —decía su Fundador— hablar de adaptación al mundo, o a la sociedad moderna: nadie se adapta a lo que tiene como propio; en lo que se tiene como propio, *se está*». Esta realidad y esta actitud de espíritu eliminan desde su raíz problemáticas que parecen a veces insolubles, pero a condición de asumir con plena responsabilidad esa fundamental dimensión del «ser» en el mundo que es el trabajo profesional, con todas sus variopintas implicaciones, y de situarlo existencialmente en el contexto de la personal llamada del cristiano a la santidad. A describir la dinámica de esa

«seria responsabilidad» está dedicada la segunda parte del libro: «El Opus Dei y la espiritualidad secular». Es la parte más extensa del libro y, sin duda, la que permite una más acabada comprensión del objetivo que se propone Illanes: mostrar qué sea santificar el trabajo humano en el contexto de una auténtica secularidad. Aquí los textos del Fundador del Opus Dei, que el autor aporta y analiza con maestría, van trazando una manera cristiana de vivir plenamente secular. En ella, el trabajo profesional, la oración y la misión apostólica aparecen como aspectos de una única realidad: la «nueva criatura en Cristo» que es toda mujer o todo hombre de la calle en base a la vocación que ha recibido en el Bautismo.

El libro de Illanes tiene, en definitiva, un doble valor: por una parte, ofrece a los teólogos un abundante material de reflexión, tomado del patrimonio doctrinal de Mons. Escrivá de Balaguer, en orden a la deseada teología del trabajo; de otra, contiene una descripción de la existencia cristiana del hombre común que abre amplias perspectivas y brinda un ideal operativo para configurar la propia vida. Un ideal del que decía el Papa Juan Pablo II, hablando a un numeroso grupo de socios del Opus Dei, «que desde los comienzos se ha anticipado a esa teología del laicado, que caracterizó después a la Iglesia del Concilio y del posconcilio» (*L'Osservatore Romano*, 21-VIII-1979).

PEDRO RODRÍGUEZ